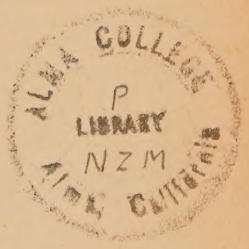
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/neue-zeitschrift-missionswissenschaft_1957_13

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck, Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Uznach SG
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP., Paris
P. Dr. Walbert Bühlmann OFMCap., Fribourg



XIII. Jahrgang 1957 Treizième année

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

47033

Inhaltsverzeichnis – Sommaire

v. 13
1957

Seite

Biermann, Benno, OP, Die Sklaverei in Maranhão-Brasilien im 17. Jahrhundert . . . . . 103—118, 217—225
Bühlmann, Walbert, OFMCap., Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission . . . . . 192—207, 241—255
Cieslik, Hub., SJ, Das Schicksal der letzten Japanmissionare im 17. Jahrhundert . . . . . 9—28, 119—138
Combaluzier, Fernand, CM, Théodore Pedrini, lazariste, missionnaire apostolique (lettre inédite) . . . . . 139—147
Hofinger, Joh., SJ, Bedeutung liturgischer Erziehung von Klerus und Volk für die Missionen . . . . . 176—191
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765 (6) 35—52
Kowalsky, Nikolaus, OMI, Zur Entwicklungsgeschichte der apostolischen Vikare . . . . . 271—286
Meersman, Achilles, OFM, The Question of admitting Indians to the Franciscan Order . . . . . 29—34
Meersman, Achilles, OFM, The Franciscans in India . . . . . 208—216
Placid, TOCD, Portuguese religious conquests in Malabar . . . . . 287—306
Rétif, André, SJ, Trinité et Mission d'après Bérulle . . . . . 1—8
Schelbert, Georg, SMB, Jesu Verheißung für die Völker . . . . . 81—89
Seumois, André, OMI, La Charité Apostolique, fondement moral constitutif de l'activité missionnaire . . . . . 161—175, 256—270
Van Hecken, Jos., CICM, L'abbé Jacques Lu (1848—1900) . . . . 90—102

Kleine Beiträge

Beckmann, Johannes, SMB, Diözesanpriester der Heimat im Dienste der Mission 64—65
Blöchliger, Max, SMB, Mission und Wanderung . . . . . 62—64
Bühlmann, Walbert, OFMCap., der XII. Internationale Akademische Missionskongreß . . . . . 310—311
Camps, Arnulf, OFM, Die Schriften der Jesuitenmissionare Joh. Grueber, Heinrich Roth und Antonio Ceschi . . . . . 231—233
Combaluzier, Fernand, CM, Pékin, Fruits spirituels de la Mission Lazariste en 1794 . . . . . 58—62
Kilger, Laurenz, OSB, Zur Dominikanermission des 16. Jahrhunderts in West- und Ostindien . . . . . 226—230
Laufer, Carl, MSC, Christliche Gemeindefeiern in Neubritannien . . 148—149
Laufer, Carl, MSC, Um das letzte Opfer eines Missionars . . . . 53—55
Laufer, Carl, MSC, Wahrheit in der Missionspropaganda . . . . 307—310
Walter, Gonsalvus, OFMCap., Die Missionare und die Missiologen . . 55—57

Miscellanea

Messe der Savanne (Brunner) 8
Anteil der USA am Missionswerk der Kirche (Beckmann) 28
Königskinder als Katechisten (Kilger) 28
Asiatische und afrikanische Studenten an westlichen Bildungsanstalten (Beckmann) 52
P. Dr. Josef Winthuis (Beckmann) 66

Africa South (Specker) . . . . . 66—67
Wann starb Matthäus de Castro? (Kowalsky) 88
Lebenskraft der nicht-christlichen Religionen (Beckmann) 138
Predigten in Suaheli (Beckmann) 147
Erste südafrikanische Bischofskonferenz (Kowalsky) 175
Die Augustiner-Eremiten in Sind (Beckmann) 191
Bilderschriftliche Darstellungen für die Glaubensverkündigung (Beckmann) . 216
Zur Missionsgeschichte Chinas (Kilger) 230
Indische Musik für Liturgie und Gottesdienst (Beckmann) 255

Besprechungen — Comptes rendus

Afrikanische Passion (Krömler) 317
Alegre, Historia de la Provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España (Specker) 156
Ambassadeurs de Dieu à la Chine (Andres) 153
Andersen, Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission (Lefebvre) . . 312
Annuaire missionnaire cath. de la Suisse (Rondelez) 317
Augustinian Missions today (Beckmann) 72
Augustinus, Das religiöse Leben (Mesot) 67
Bibliografia Missionaria XX (Specker) 311
Bousack, Chinesische Wortkunde (Schildknecht) 319
Cahiers Missionnaires, Les héritiers de Saint François Xavier (Andres) . 159
Correia-Afonso, Even unto the Indies (Camps) 69
Coupez, Esquisse de la Langue Holoholo (Bühlmann) 240
Dempsey, Mission on the Nile (Specker) 316
De Rop, Syntaxis van het Lomongo (Bühlmann) 240
Descola, Quand les Jésuites sont au pouvoir (Camps) 71
Destino dell'Africa (Beckmann) 239
De Witte, Taalstudie bij de Basakata (Bühlmann) 240
Documentação para a História das Missiões do Padroado Português do Oriente. India (Beckmann) 155
Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulindia (Bernard-Maitre) 154
Eranos-Jahrbuch 1955 (Frei) 160
Esquimaux (Beckmann) 74
Fellermeier, Abriß der kath. Gesellschaftslehre (Hürlimann) 79
Formation Religieuse en Afrique Noire (Beckmann) 238
Freytag, The Gospel and the Religions (G. Schelbert) 314
Garcia Villoslada, Los Historiadores de las Misiones (Beckmann) . . . 68
Geddho, Il Risveglio dei Popoli di colore (Specker) 77
Glasenapp, Die Religionen Indiens (Frei) 239
Gonçalves, Primeira parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus (Bernard-Maitre) 315
Gordon, Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes (Schelbert) . . 151
Gottardo da Como, La Missione del Tibet-Hindustan negli Scritti di P. Giuseppe da Rovato (Bühlmann) 158
Günther, Der Buddha und seine Lehre (Frei) 77
Gypkens, Es fiel mir auf (L. Schelbert) 318
Gypkens, So sind sie (L. Schelbert) 319
Hajjar, L'Apostolat des Missonnaires Latins dans le Proche-Orient (Beckmann) 76
Heiliger Dienst (Heim) 77
Hoffmann, Die Religionen Tibets (Frei) 78

König, Religionswissenschaftliches Wörterbuch (Frei) 150
Kowalsky, Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765 (Bernard-Maitre) 314
Kübler-Sütterlin, Kolumbus Australiens (Beckmann) 157
Laures, Gracia Hosokawa (Blöchliger) 238
Lehmann, Die Kunst der Jungen Kirchen (Hirschi) 318
Leite, Monumenta Brasiliae (Bernard-Maitre) 68
Le Missionnaire d'après Mgr de Marion-Bresillac (Andres) 239
Leo, Riflessi religiosi dell'Islam in Mille e una Notte (Henninger) . . 78
Le Siège Apostolique et les Missions (Beckmann) 67
Lindenberg, Die Menschheit betet (Frei) 239
Maquet, Le Système des Relations sociales dans le Ruanda ancien (Beckmann) 240
Marie-André du Sacré-Cœur, Civilisation en marche (Beckmann) . . . 73
Meyer, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen (Lefebvre) 236
Monchanin, Ermites du Saccidânanda (Beckmann) 159
Mondreganes, Manual de Misiones (Bühlmann) 67
Monumenta Missionaria Africana (Kilger) 236
Nembro, Notas sobre os Indios da Prelazia de Grajaú (Bühlmann) . . 72
Petech, I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal (Camps) 70
Prêtres Noirs s'interrogent (Bühlmann) 73
Religion in Geschichte und Gegenwart (Beckmann) 150
Responsabilités internationales des chrétiens (Baumgartner) 74
Robert, Die Legio Mariae in Einsatz und Bewährung (Baumgartner) . . 76
Roeykens, Le Dessein Africain de Léopold II (Specker) 237
Roeykens, Léopold II et la Conférence géogr. de Bruxelles (Specker) . . 237
Roeykens, La Période initiale de l'Œuvre Africaine de Léopold II (Specker) 237
Schelkle, Jüngerschaft und Apostolat (Schelbert) 234
Seifert, Sinndeutung des Mythos (Plangger) 79
Silva Maia, Manual Pratico de Conversação em Portugués e Mussele (Bühlmann) 319
Silva Rego, Curso de Missionologia (Combaluzier) 311
Spae, Neighborhood Associations (Blöchliger) 75
Studia Orientalia (Beckmann) 236
Thils, Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique (Waigand) . . 234
Vallery-Radot, La mission de Dom Vital Lehodey (Baumgartner) . . 76
Van Hecken, Les réductions cath. du pays des Ordos (Bernard-Maitre) . 71
Vannicelli, De Godsdiensten van China (Van Hecken) 320
Vies des Saints et des Bienheureux (Combaluzier) 151
Weber, The Communication of the Gospel to Illiterates (Specker) . . 160
Wicki, Die ältere kath. Mission in der Begegnung mit Indien (Beckmann) . 69
Wicki, Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes SJ (Bernard-Maitre) . . 316
Wiener Schule der Völkerkunde (Beckmann) 80
Wiltgen, Gold Coast Mission History (Specker) 156
Zubillaga, Monumenta Mexicana I (Specker) 153

Trinité et Mission d'après Bérulle

Par André *Rétif* S.J., Paris

Il n'existe pas, à ma connaissance, d'exposé approfondi de la doctrine missionnaire de Bérulle. Mgr Journet lui-même n'y fait qu'une fugitive allusion, et le Père Dondaine dans son commentaire de la Somme ne s'y réfère pas. Quelques études de détail en une matière de cette importance ne sont que peu de chose [1]. Le présent travail ne prétend pas combler cette lacune — il y faudrait un ouvrage entier — mais remettre surtout en mémoire un texte important de Bérulle: le premier Discours de controverse intitulé De la mission des pasteurs en l'Eglise. Après avoir rappelé l'occasion de sa composition, nous dégagerons quelques-unes de ses pensées sur l'origine trinitaire de la mission.

Ce point n'est bien entendu qu'un élément de la doctrine missionnaire de Bérulle. Au témoignage de Mère Madeleine de Saint-Joseph, une sorte d'intuition missionnaire fut à l'origine de la création de l'Oratoire [2], par ailleurs Bérulle fait çà et là quelques allusions aux missions lointaines, soit en rappelant l'extraordinaire propagation du christianisme aux premiers siècles soit en s'intéressant à l'expansion chrétienne de son temps [3], mais l'essentiel de sa doctrine sur la mission semble bien contenue dans le texte que nous désirons présenter et dans les textes parallèles.

En 1609, Bérulle a 34 ans. Il est alors supérieur des Carmélites dont il a procuré l'établissement parisien. Ce n'est que plus tard qu'il fondera l'Oratoire. Une partie de son temps est absorbée par les controverses avec les protestants. Pour éclairer l'esprit de Madame de Mazancourt, un débat avait eu lieu le 11 avril entre le sieur Dumoulin et le Père Gontier, jésuite. Le 18, Mme de Mazancourt faisait son abjuration à Saint-Germain-L'Auxerrois. Dumoulin ayant alors publié un «Véritable narré de la conférence», Bérulle écrivit en deux mois, sans doute à la demande du cardinal du Perron, ses trois Discours de controverse, sur la Mission des Pasteurs, le Sacrifice de la Messe, la Présence réelle de Jésus-Christ en l'Eucharistie. Le livre était publié en 1609 chez Rollin Thierry, rue Saint-Jacques, avec privilège du roi daté du 11 mai, et approbation des docteurs

---

1 Mgr Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. 2, p. 205. Somme Théologique de s. Thomas d'Aquin, *La Trinité,* traduction et commentaire du P. Dondaine, t. 2, éd. de la Revue des Jeunes, 1946, surtout pp. 423—436. Voir A. Rétif, Missions divines et missions temporelles in *Ethnologie et Chrétientés* (Paris), n. 1, pp. 19—27 (reproduit dans le *Bulletin du Cercle s. Jean-Baptiste,* 1952). E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ,* Desclée De Brouwer, II, pp. 315—316.

2 J. Dagens, *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle,* I, Paris, 1937, p. XVIII. Cité aussi par M. D. Poinsenet, *France religieuse du XVII^e siècle,* Casterman, 1954, pp. 115—116.

3 Voir la belle Dédicace au Roi des Grandeurs de Jésus, *Œuvres complètes,* éd. Migne, pp. 119—122. *Correspondance ...* I, p, 150; II, p. 403; III, p. 611. Cf. op. XXXV. 3, Migne p. 971: «... expression des grandeurs de Jésus en deux choses, en sa génération éternelle et en sa mission temporelle ...» Ce qui annonce nos développements ultérieurs.

de Sorbonne du 20 mai. Le P. Coton le présentait au Roi et au cardinal du Perron le 31 du même mois, et à la Reine par la suite [4].

Ce n'est pas le lieu ici de caractériser la manière d'écrire de Bérulle en ces discours, et Jean Dagens l'a fort bien fait: vivacité du trait et parfois recherche et mauvais goût, tournure d'esprit scolastique et juridique, mais respect des personnes et souvent d'un grand coup d'aile envol vers la contemplation des mystères de Dieu et les plus hauts sommets de la spiritualité. D'ailleurs seul le premier Discours nous intéresse, qui a pour titre: De la Mission des Pasteurs en l'Eglise, sur l'Article 31 de la Confession de Foy imprimée à Genève. Le texte comporte deux parties inégales: la première qui est d'ordre général couvre les huit premiers chapitres et signale les défauts et inconvénients de la nouvelle Eglise réformée, la seconde qui est de beaucoup la plus longue est la seule qui nous intéresse et que nous ayons à commenter. Nous y relevons deux points de doctrine: le lien qui existe entre les processions divines et les missions temporelles du Fils et de l'Esprit, d'autre part le lien qui existe entre ces missions temporelles et la mission de l'Eglise. Ces deux points établissent l'origine trinitaire de cette dernière mission et donc des missions particulières qui affectent individus et instituts. Bérulle parle de la mission en général, mais ses principes s'appliquent évidemment et éminemment aux missions étrangères et lointaines.

* * *

La doctrine sur le rapport étroit entre les processions intratrinitaires et les missions temporelles des Personnes divines (Incarnation et Pentecôte) est une doctrine traditionnelle [5], mais elle a été formulée avec un bonheur particulier et une ampleur de vues spéciale par Bérulle. Celui-ci part de la formulation de l'article 31 de la confession de foi de Genève (cité Migne, p. 653), lequel reconnaît que tout est fondé dans l'Eglise sur la mission sauf dans le cas des Réformateurs appelés à «dresser l'Eglise de nouveau qui était en ruine et désolation». Bérulle va élargir le débat en élaborant une théologie de la mission et en remontant jusqu'à son origine

---

[4] Sur tout cela J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique,* Desclée De Brouwer, 1952, pp. 228—245, 384, 424—426. *Correspondance* ... I, pp. 96—112. M. Houssaye, *M. de Bérulle et les Carmélites de France,* Paris, 1872, pp. 478—485. Les dates données pour la présentation du livre au Roi par J. Dagens, *Bérulle* ... p. 229 et par *Correspondance* ... I, p. 100, ne coïncident pas. Texte des Discours dans l'édition de 1644, pp. 35—115, dans l'édition Migne, pp. 637—783. Pour plus de commodité, nous renverrons désormais à cette dernière édition.

[5] cf. s. Thomas, en particulier *Somme Théologique* Ia. q. 43. Voir l'excellent commentaire du P. Dondaine, dans *La Trinité,* Desclée, t. 2, 1946, pp. 423—438. Il renvoie au P. Chardon, *La Croix de Jésus,* IIIe Entretien, ch. 1 à 8, Le Cerf. Parmi les auteurs modernes voir Mgr Journet, *Introduction à la Théologie,* Desclée De Brouwer, pp. 157 et ss., et *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. 2, pp. 545—472, 1207—1208. Sur ce dernier livre notre article dans *Eglise Vivante,* 1954-2, pp. 179—189. Fr. Taymans d'Eypernon, *Le Mystère Primordial,* Desclée De Brouwer, 1946, pp. 109—128. Voir encor H. Brugger, dans *Studia Missionalia* (Rome) I, 1943; A. R. dans *Bulletin du Comité des Etudes de St-Sulpice* (Paris), avril-juin 1955; id. dans *Prêtres Diocésains* (Paris), décembre 1951. *Revue du Clergé Africain,* mai 1954, pp. 273—286; *Revue d'Ascétique et Mystique,* octobre-décembre 1954; de Menasce dans *Annuaire Missionnaire Suisse,* 1945.

trinitaire. Le mot capital est le suivant: il n'y a que Dieu (le Père) qui puisse appeler sans être appelé, et envoyer sans être envoyé, parce qu'il est seul le souverain en son état, en une manière incommunicable à tout autre; et tout le reste des hommes est subordonné à son empire, et sujet ou à son envoi, s'il daigne le communiquer, ou à sa justice et malédiction, si on le viole, ou le prévient (p. 665). Loi à laquelle personne n'est soustrait, pas même le Fils éternel. De quel droit les réformés oseraient-ils donc envoyer sans avoir eux-mêmes été envoyés?

Ce qui fonde la mission du Christ, c'est tout unîment sa génération éternelle et sa mission temporelle en l'Incarnation. (Dieu) «veut que la mission tienne entre les hommes le même rang que la procession aux personnes divines, esquelles [6], selon saint Augustin, ces deux termes de mission et de procession disent une même chose. Tellement que comme après le Père de lumière, duquel descend et procède toute lumière créée et incréée, selon l'apôtre, il n'y a aucune personne subsistante en la très-sainte Trinité, que par la voie de la procession; aussi n'y a-t-il aucune fonction divine et subsistante en l'Eglise de Dieu pour le salut des hommes, que par la mission ...» (p. 673).

Un autre texte de Bérulle est plus explicite encore s'il se peut: «Comme cette naissance du Fils de Dieu au monde suppose la mission du même Fils de Dieu au Monde, aussi cette mission suppose son éternelle procession, et comprend et emporte avec soi la génération ineffable de ce même Verbe éternel, à laquelle cette humble naissance se trouve heureusement liée et conjointe par le moyen de cette mission, comme par un lien commun qui tient à l'émanation éternelle comme à son origine, et à l'émanation temporelle comme à son effet. Et ainsi lie et conjoint une même personne, engendrée par puissance dans l'éternité et envoyée par amour dans le temps, c'est-à-dire conjoint en un même Fils de Dieu incarné, sa naissance divine et éternelle, et sa naissance humaine et temporelle [7].» Et encore: «(Le Fils) est au sein du Père comme en son repos éternel, comme en la vive source de son être, et comme en l'origine de sa mission, da sa naissance et de son incarnation en la terre [8].»

Mission temporelle et procession éternelle ont donc même origine, même principe: dans le cas du Fils, c'est le Père; dans celui de l'Esprit, c'est le Père et le Fils. Autrement dit il n'y a qu'un rapport au principe, un seul mouvement, mais il existe un double effet: éternel dans le cas de la génération et de la spiration, temporel dans le cas de la mission en l'Incarnation et de la donation à la Pentecôte. Ce qui ne veut pas dire que cette mission et cette donation étaient nécessaires. Mais le plan de

---

6 Et non *desquelles* comme écrit à tort Migne. cf. éd. Bourgoing, Paris, 1644, p. 65.

7 *Grandeurs de Jésus* XI, 2, Migne, 354. cf. 353: «il ne vient point en la terre et en notre humanité, que par la mission de son père, et le Père ne l'envoie pour s'incarner, que par le même pouvoir par lequel il l'engendre en soi-même: tellement que le principe de sa génération éternelle est le principe de sa mission, de sa naissance et de son incarnation au monde.» Même doctrine dans Œuvres de piété XIX, Migne, 944.

8 ibid. 356. cf. 355: «il l'envoie par le même pouvoir par lequel il l'engendre.» Et encore, ibid.: «les missions en la divinité n'ont rapport qu'au principe de leur procession, selon la voix commune de toute la sacrée théologie.» cf. Jean Dagens, *Bérulle*, Paris, 1952, pp. 355—357.

Dieu est un: de l'Amour du Père procède le Fils et le Fils incarné, de l'Amour du Père conjoint à celui du Fils procède l'Esprit et l'Esprit envoyé lors de la Pentecôte. Rapport d'origine, mais aussi rapport de similitude et d'exemplarité: «puisque la naissance de Jésus en la terre procède de cette source et vient de ce principe, ne sera-t-elle pas conforme à ce principe? c'est-à-dire grand et admirable comme lui . . .: Or elle n'a pas seulement cela de propre et de singulier d'être enclose et comprise en la personne du Père, comme en son principe; mais elle a encore une autre sorte de rapport à lui et à la génération éternelle, d'autant qu'elle s'y rapporte non-seulement comme à son origine, mais aussi comme à son exemplaire. Car le Fils de Dieu ne veut pas seulement se faire homme, mais il se veut faire homme par naissance, comme il est Dieu par naissance, et il veut être Fils de l'homme comme il est Fils de Dieu» (Migne, p. 356).

Ainsi le Père est à l'origine de tout et les mystères trinitaires sont reflétés dans les démarches de Dieu sur terre. «Ce sont les mystères et les miracles (s'il est permis de le dire ainsi) de l'éternité dont les miracles que nous voyons et qui sont dans le cours des siècles, soit en l'ordre de la nature, soit en celui de la grâce, ne sont que des ombres qui figurent, qui expriment et adorent ces merveilles éternelles [9].» La Trinité est l'Océan de tout bien: «. . . n'y ayant aucun bien en aucun temps, en aucun lieu, en aucune sorte et manière qui ne procède de vous, Océan de tout bien, et que nous ne recevions par vous qui nous êtes présent immédiatement . . .» (Migne, p. 1198).

Bérulle qui avait dit sa première messe en la fête de la Trinité (6 juin 1599) voit dans le «mouvement» trinitaire l'origine et le dessin des missions temporelles du Fils et de l'Esprit. Rappelons une application de cet aspect sublime de sa doctrine missionnaire. Nous sommes au 2 juin 1625 [10], Bérulle doit accompagner en Angleterre Henriette de France, mariée au prince de Galles; il réunit ses frères dans la sacristie de l'Oratoire et leur tient un «discours familier» d'une grande élévation. Bérulle commence par déclarer que cette mission, à lui confiée, engage tout l'Oratoire. «Nous y sommes tous envoyés en un sens, car il y a double mission: l'une intérieure et l'autre extérieure, et c'est de la mission intérieure de grâce, de piété, de charité que je dis que tous sont envoyés.» Là-dessus Bremond: «Mission, lorsque l'on est habitué à la manière de Bérulle, on sent que ce mot est chargé de dogme, *praegnans*, gros de sublime.»

Bien que la suite du texte de Bérulle annonce déjà notre seconde partie, nous le citons largement à cause de sa densité théologique et

---

[9] Œuvres de piété CLIV, Migne, p. 1197. La numérotation de Bourgoing et de Migne diffère à propos des œuvres de piété.

[10] Texte dans *Correnspondance* . . . III, 40—41. Voir aussi M. Houssaye, *Le cardinal de Bérulle et le Cardinal de Richelieu*, Paris, 1875, pp. 12—13 et H. Bremond, *Histoire littéraire* . . . Paris, 1921, III, 41—43. Pour Bremond, c'est une illustration du théocentrisme bérullien, mais le commentaire qu'il en donne est plus littéraire que théologique. L'abbé Houssaye n'ajoute rien au texte, il a eu cependant le grand mérite de l'exhumer des Archives nationales. Nous suivons pour la ponctuation et le texte l'édition Dagens, Bremond s'étant contenté de reproduire Houssaye.

spirituelle: «Nous devons en tous temps adorer Dieu en lui-même et en ses œuvres, et surtout au plus grand de ses œuvres qui est l'incarnation de son fils, mais nous le devons particulièrement quand il nous emploie à quelque chose à son service. Il nous faut donc présentement adorer Dieu envoyant son fils au monde, car cette mission est origine de sanctification pour toutes les autres missions, et sans le grand mystère de l'Incarnation par lequel le Père envoie son fils, il n'y a rien qui puisse être agréable à Dieu, tout étant de nous ou du diable: c'est de cette grande mission qu'il nous faut occuper, et non point de l'autre. Il y a en elle beaucoup à recevoir, et comme cette mission faite en la plénitude des temps a néanmoins rapport à l'éternité parce qu'elle a sa source dans la production et génération du fils, lequel le Père a droit d'envoyer puisqu'il l'engendre, il nous faut aussi beaucoup honorer cette production du fils et souvent adorer Dieu engendrant son fils de toute éternité, lequel par après il envoie dans le temps.»

Ce texte admirable résume parfaitement le contenu de notre article. Le lien est marqué entre les trois «moments» de l'histoire du salut: génération du Verbe — Incarnation du Fils — mission de l'Eglise. De sa propre mission qui rentre dans la mission de l'Eglise, Bérulle remonte à la mission temporelle du Fils de Dieu et à la génération éternelle du Verbe qui en est la source. La mission du Verbe incarné est origine de sanctification pour toutes les autres missions et nous devons «souvent adorer Dieu engendrant son fils de toute éternité, lequel par après il envoie dans le temps».

En cet événement, Bérulle nous donne un exemple de ce que le Père Jetté [11] appelle «la connaissance sapientielle des missions». C'est-à-dire cette aptitude à contempler l'action de Dieu, comme mise en œuvre initiale du plan de la Rédemption, sous son aspect théologique et mystique. On devine l'enrichissement que pourrait prendre sous ce rapport l'exposé du traité *De Trinitate* dans les séminaires et scolasticats [11 bis]. A la base de la théologie missionnaire, il y a l'exposé du rapport étroit qui lie processions divines et missions temporelles du Fils et de l'Esprit.

* * *

Nous avons maintenant à rappeler le lien qui existe entre ces dernières et la mission de l'Eglise de laquelle participent toutes les autres missions. Là encore nous devons partir du discours de Bérulle sur la mission des pasteurs. Ce sera le commentaire du mot de Notre-Seigneur: comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie (Jean XX, 21). A partir du Nouveau Testament et de la tradition patristique, Bérulle établit que toute mission chrétienne n'a son origine, son fondement et sa justification que dans la mission temporelle du Christ et, à travers elle, dans sa génération éternelle: «... tout ainsi que les deux personnes divines, du Fils et du Saint-Esprit, n'ont de pouvoir de se communiquer à d'autres, soit

11 cf. son livre *Qu'est-ce que la missiologie?* Ottawa, 1950.

11 bis Regrettons que l'excellente *Initiation théologique* (t. II) des éditions du Cerf reste étrangère à ce point de vue, malgré l'idée qu'elle en suggère dans sa bibliographie II, 204.

par grâce, soit par hypostase que par leur mission, et ne paraissent dedans le monde que par une mission précédente ...; aussi en l'Eglise de Dieu, qui est l'image vive de la divine essence et l'ouvrage de la très-sainte Trinité, pas un n'y peut paraître ni prétendre le pouvoir de communiquer cette divinité par grâce, qui se communique par origine aux personnes divines, que par la voie de la mission, qui a droit au ciel et en la terre d'être le principe et l'origine de la divinité, la semence des enfants de Dieu, la source de ses grâces, et l'unique moyen communicatif de son essence, tant au ciel et au conclave de la sainte Trinité, s'il est permis d'ainsi parler, comme en la terre et au champ de l'Eglise [12].» Et ceci en vertu du fait que le monde surnaturel d'ici-bas est le reflet du monde d'en-haut (Migne, 673).

Les pages qui suivent dans la conclusion du Discours vont commenter ce rapport entre mission du Christ et mission de l'Eglise. Bérulle explique que les anges ne font rien en terre que par la mission, que le Fils de Dieu lui-même n'a rien fait au monde que par la mission du Père. «Il a ce privilège d'être le seul envoyé immédiatement de son Père, et ses apôtres immédiatement de lui; tous les autres étant envoyés de lui par ses apôtres, et du Père par lui. Or cette mission que Notre-Seigneur a reçue de son Père, est de telle importance, que c'est la base et le fondement de la religion chrétienne, et comme le vrai ciment de l'état du Fils de Dieu, qui nous unit tous à lui en la créance que nous avons de son envoi, comme elle unit le Fils de Dieu à son Père en l'ouvrage de notre salut. Tellement que comme la loi judaïque était bâtie sur la mission de Moïse; aussi la loi chrétienne est bâtie sur cette mission de Jésus-Christ ... Et la foi que nous avons de cette sienne mission, est de tel poids et conséquence à notre bien, que c'est l'origine de notre justification, le sommaire de notre foi, la cause et la raison formelle de notre créance, et le premier commandement de la religion chrétienne ... [13].»

On s'arrête à regret de citer ces textes admirables. Plus loin Bérulle commente les paroles du Christ: ils ont connu que je suis sorti de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé (Jean XVII, 8) et: comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie (XVII, 18) et il ajoute: «et pour déployer le sens caché en ce *secret*, et en cette relation, substitution et similitude, de l'envoi des disciples à l'envoi du Maître, il fonde notamment leur mission sur la mission propre qu'il a reçue de Dieu son Père, qui est un point digne de grande considération.» La conclusion en est que seuls les apôtres et l'Eglise qui les continue ont droit d'envoyer d'autres disciples: «Or, de ce texte et de tout ce discours, fondé sur la mission de Jésus-Christ et de ses apôtres, concluons maintenant et disons, que si le Verbe éternel, duquel l'être est parole, et duquel la parole est substance, c'est-à-dire, parole subsistante et increée, ce néanmoins ne paraît et ne subsiste dans le monde que par la mission, et n'envoie ses

---

12 Discours I. Missions des pasteurs, XXIV, Migne, pp. 673—674.

13 ibid. XXV, 675. On voit le parti qu'on pourrait tirer de ces pages pour un commentaire missionnaire du prologue de s. Jean, cf. l'article d'*Ethnologie et Chrétientés* signalé à la note 1.

apôtres que parce qu'il est premièrement envoyé de son Père à cet effet [14].»

Pour décrire la place que tient la mission dans l'Eglise, Bérulle en concluant son discours atteint à une sorte de lyrisme: «la mission est le dernier point auquel se doit résoudre le salut des fidèles, l'hommage et le service de Dieu, la créance des hommes, la prédication des disciples de notre Sauveur, c'est-à-dire en un mot tout l'état et l'exercice de la religion chrétienne; et par ainsi, elle est comme la base et le fondement de la maison de Dieu, le premier ressort de ses œuvres, le premier principe de la foi, et le premier effet émané de la puissance et bonté divine, pour opérer et conduire le salut des hommes jusque dedans le ciel ... Je vous laisse donc à juger maintenant si c'est un point de chicanerie ... que celui de la mission, qui est un des plus hauts points de l'Evangile, et même le fondement de la théologie du Fils de Dieu et de ses apôtres; et s'il est tolérable en cette Eglise qui croit et adore la procession et mission des personnes divines en la sainte Trinité de n'avoir point la procession et mission des personnes établies et envoyées de la part de Dieu en son ministère ecclésiastique ... [15].»

Le plan de Dieu apparaît dans sa majestueuse unité: tout vient du Père, passe par le Fils et l'Esprit, puis par l'Eglise, pour revenir au Père avec l'humanité rachetée. Au missionnaire incombe d'achever le cercle de l'amour de Dieu, qui, né de Dieu dans les processions éternelles, embrassant les hommes par la mission du Christ et de l'Eglise, veut ramener au Père l'humanité régénérée et sanctifiée. Le missionnaire est ainsi placé sur le chemin de retour de la grâce vers Dieu, il constitue avec son Maître ce chemin providentiel et cette voie d'accès vers la consommation de la créature en son Créateur et Sauveur. Il n'épuisera jamais la dette de reconnaissance et d'adoration qui est la sienne, pour avoir été choisi comme participant instrumental des *magnalia Dei* [16].

Devoir d'adoration, devoir aussi de ressemblance envers le Christ et même envers le Verbe et l'Esprit. Le missionnaire s'efforcera d'être aussi intimement uni à Dieu, aussi désintéressé, aussi fidèle, aussi «pauvre» que le Verbe et l'Esprit dans le sein du Père. Par l'effort soutenu de détachement et de purification, et un appel constant à la grâce, l'apôtre doit s'insérer toujours plus profondément dans le courant trinitaire, s'efforcer de coïncider plus parfaitement avec l'attitude éternelle du Verbe de Dieu. Chez lui tout doit être mouvement vers le Père, don, communication d'amour.

Il est tenu enfin à rendre un culte spécial au mystère de la Sainte

---

14 ibid. XXVI, Migne, 677.

15 ibid. XXVII—XXVIII, 680. cf. 665, 667 et ss., 670, 673. Sur le même sujet, Œuvres de piété XV, Migne, pp. 935—936.

16 Voir la définition de l'adoration par Bérulle, œuvres de piété CLXV, Migne, pp. 1210—1211. «... l'ensemble du drame est conçu par Bérulle ... sous la forme d'un cercle qui se referme, et dont le Père est à la fois l'Alpha et l'Oméga.» Louis Cognet, *La spiritualité française au XVII^e siècle*, La Colombe, Paris, 1949, p. 58. Sur la nécessité de n'agir que par mission et commission expresse de Dieu, *Correspondance* ... I, p. 2. Sur la notion d'instrument docile, E. Mersch, *Le Corps Mystique du Christ*, II, p. 315 et note 2. Sur le retour à Dieu, œuvres de piété XVI, Migne, pp. 947—948.

Trinité, à le louer, le contempler, le bénir. Ici nous pourrions illustrer cette obligation par l'exemple des grands missionnaires d'autrefois: Paul, François-Xavier, Marie de l'Incarnation, Libermann, Charles de Foucauld ... Ils ont vécu en présence des trois Personnes divines, dans leur intimité, sous leur regard et leur inspiration.

Telles sont en bref quelques conséquences spirituelles de la doctrine missionnaire de Bérulle. Cette théologie mériterait d'être davantage exploitée. Terminons par un dernier texte où le chef de l'Ecole française tire de l'idée de mission plusieurs caractères de l'Eglise: «Qu'en l'état de la religion chrétienne dont Jésus-Christ est l'auteur et le fondement, il appert par les saintes lettres, que Dieu le Père a envoyé son Fils au monde pour y parler et édifier son Eglise. Ce qui fait que l'Eglise est doublement et singulièrement divine. Que ce fils unique de Dieu, qui est le seul immédiatement et uniquement envoyé de son Père, a enseigné le monde en propre personne, et en se séparant de la terre il a consigné au monde son autorité, ce qui fait que l'Eglise est surnommée chrétienne, et est distinguée de la Synagogue qui a eu Moïse pour auteur. Que cette autorité de Jésus-Christ n'a été commise par lui qu'à ceux que nous nommons et reconnaissons apôtres selon l'Ecriture. Ce qui donne un nouveau titre à cette Eglise, et la rend non-seulement divine et chrétienne, mais aussi apostolique. Que ses apôtres comme ils ont été envoyés, aussi ont-ils établi et envoyé leurs disciples et successeurs par le rond de la terre, et ont seuls reçu ce pouvoir d'aller et d'envoyer par l'univers. Ce qui rend l'Eglise non-seulement divine, chrétienne, apostolique, mais aussi catholique [17].»

Miscellanea

Das große Radiounternehmen Philips brachte vor einigen Wochen eine Langspielplatte in den Handel, die die *«Messe der Savanne»* wiedergibt. Diese Messe, für vier Stimmen mit Trommel und Tam-Tam, wurde vom einheimischen Priester Abbé Robert Ouédraogo, in Ouagadougou (Westafrika), komponiert und für die Aufnahme gesungen vom Chor der 70 Kleinen Seminaristen in Pabré (Erzdiözese Ouagadougou). Sie lehnt sich vollständig an die einheimischen Lieder der Mossi an. Die ganze Komposition ist eine würdige Anpassung des Kirchengesanges an das einheimische Volkstum. P. Brunner, Weiße Väter

[17] De la Mission des Pasteurs, XX, Migne, pp. 664—665. Voir aussi le début des Grandeurs de Jésus I, n. 1, Migne, p. 149.

Das Schicksal der letzten Japanmissionare im 17. Jahrhundert

Von P. Hubert *Cieslik* S. J., Tokyo

Schon seit alters hat die Geschichte der japanischen Mission in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der christlichen Welt auf sich gezogen, und eine Zusammenstellung der diesbezüglichen Literatur, wie sie z. B. J. Laures S. J. in seiner Bibliographie «Kirishitan-Bunko» [1] bietet, zeigt zur Genüge, daß auch in neuerer Zeit dieses Interesse nicht erloschen ist. Seit im Jahre 1869 Leon Pagès seine ausgezeichnete «Histoire de la Religion Chretienne au Japon» [2] veröffentlichte, sind eine große Zahl wissenschaftlicher Monographien wie auch Gesamtdarstellungen erschienen, die uns ein gutes, wenn auch allerdings noch nicht vollständiges Bild jenes «christlichen Jahrhunderts» geben.

Daher sind die Anfänge der japanischen Mission wie auch der Heldenkampf ihrer zahlreichen Märtyrer während der Verfolgungszeit ziemlich allgemein bekannt worden. Die letzte Periode, bezw. das Schicksal der letzten Missionare aus dem Jesuiten- und Franziskanerorden, liegt hingegen noch fast ganz im Dunkeln. Der Grund dafür findet sich in der völligen Abgeschlossenheit des Landes zu jener Zeit, so daß keinerlei zuverlässige Berichte mehr in die Heimat gelangten. Andererseits sind auch die japanischen Quellen darüber sehr dürftig und — da nur von der Gegenseite — zum Teil mit großer Vorsicht aufzunehmen.

Im folgenden wird versucht, an Hand des bisher aufgefundenen Materials einiges Licht über das Schicksal der letzten Glaubensboten zu bringen. Es handelt sich um die drei Jesuiten und zwei Franziskaner, die noch bis 1639 in den nördlichen Provinzen in größter Verborgenheit und unter unsäglichen Entbehrungen ihre Missionsarbeit fortgesetzt haben.

1. Die Lage der Mission in Nordjapan

Die systematische Missionsarbeit in Nordjapan beginnt wohl mit der Tätigkeit des sel. P. Luis Sotelo O. F. M., der im Jahre 1611 auf Einladung des Daimyô von Sendai, Date Masamune, dorthin gegangen war [3]. Freilich hatte es dort schon früher aus andern Provinzen eingewanderte Christen gegeben, auch hatten öfter Ritter aus dem Norden bei einem Aufenthalt in Mitteljapan und der Hauptstadt dort die Kirche besucht und die Hl. Taufe empfangen. So wird z. B. im Jahresbrief von 1596 berich-

[1] J. Laures S. J., Kirishitan Bunko, A Manual of Books and Documents on the Early Christian Missions in Japan (Tôkyô 1940, eine neue erweiterte Ausgabe ist in Vorbereitung).

[2] Léon Pagès, Histoire de la Religion Chrétienne au Japon (Paris 1869).

[3] Eine kurze Biographie des Seligen schrieb Gerh. Huber O. F. M., Der selige Ludwig Sotelo (Werl 1937).

tet, daß in Kyōto ein «edler gestrenger Hauptmann aus dem Reiche Dewa, der 3 oder 4000 Mann unter sich hat», mit seinem ganzen Gefolge getauft worden ist. Ebenso hat im gleichen Jahr der Daimyô von Tsugaru, Tsugaru Tamenobu, öfter die Predigten in der Kirche von Kyôto gehört, mußte aber noch vor Empfang der Taufe plötzlich in seine Provinz zurückkehren. Doch wurde auf ausdrücklichen Wunsch des Vaters der erst zehnjährige Sohn Nobuhira getauft und erhielt den Namen Johannes [4].

Wenn so in Nordjapan zu Beginn des 17. Jahrhunderts bereits eine bedeutende Zahl von Christen, selbst aus vornehmen Kreisen, zu finden war und den Berichten zufolge auch eine große Aussicht für die Missionsarbeit zu bestehen schien, konnte doch wegen des Mangels an Personal kein Missionar dorthin geschickt werden. Daher kann man mit Recht P. Sotelo als den Gründer und Pionier der nordjapanischen Mission bezeichnen. Während seines zweimaligen kurzen Aufenthaltes in Sendai in den Jahren 1611 und 1613 konnte er wenigstens die Missionsarbeit in der Provinz des Date Masamune organisieren. Auf seine Initiative hin wurden damals wenigstens vier Missionszentren gegründet: zwei im Gebiet von Sendai, ferner je eins im Gebiet des Gotô Juan und des Kusakari Gemba [5].

Als Sotelo im Oktober 1613 mit der Gesandtschaft des Hasekura Rokuemon das Land verließ, vertraute er die Weiterführung der Mission fünf Katechisten an und bat zugleich den Obern der Franziskanermission, einen Priester nach Sendai zu schicken. Aber das allgemeine Verfolgungsedikt vom 1. Februar 1614 machte die Ausführung dieses Planes unmöglich, so daß die so hoffnungsvoll begonnene Saat zum Untergang verurteilt schien.

Aber gerade das folgende Jahrzehnt sollte für den Norden ein ungeahntes, wenn auch nur kurzes Emporblühen des Christentums bringen. Schon vor Ausbruch der Verfolgung waren zahlreiche Christen, besonders aus der niederen Ritterklasse, infolge des zunehmenden Druckes seitens der Regierung nach dem Norden ausgewandert und hatten dort ein fruchtreiches Apostolat begonnen [6]. Nach der Promulgation des Christenverbotes wurden eine Reihe adliger Christen aus Mitteljapan nach dem Norden verbannt, andere Christen flohen aus freien Stücken dorthin.

Freilich sahen diese Verbannten und Flüchtlinge einer ungewissen Zukunft entgegen. Einige wenige gelangten wieder zu einem Amt und Einkommen im Dienste der dortigen Feudalherren. Die meisten hingegen mußten, da sie ihr ganzes Vermögen verloren hatten, als Bauern oder

---

[4] Brief von L. Frois S. J., Nagasaki 13. Dez. 1596.

[5] Amati, Relation / Vnd gründtlicher Bericht von deß Königreichs Voxu im Japonesischen Kayserthumb Gottseliger Bekehrung / vnd dessentwegen außgefertigter Ambasciada an Papst: Heilgen Rom Paulum den fünfften / vnd an die Cathol. May., Philip. den dritten König in Hispania (Ingolstadt 1627), S. 86; Für eine ausführlichere Darstellung der nördlichen Mission bis 1624 vgl. auch: H. Cieslik, Gotô Juan, Ein Beitrag zur Missionsgeschichte Nord-Japans. (Schöneck-Beckenried 1954).

[6] So hatte der aus Fushimi stammende Petrus Hitomi Munetsugi allein im Jahre 1613 in der Gegend des heutigen Akita 600 Personen bekehrt, diese auch selbst unterrichtet und getauft.

sogar im Bergwerk mit der Hände Arbeit sich ihren Unterhalt verdienen. Aber sie hatten das eine große Glück, daß sie wenigstens ihre Religion frei ausüben konnten. Denn die Feudalherren des Nordens hatten diese Neuankömmlinge nicht ungern gesehen und ihnen sogar Land zur Urbarmachung überwiesen. Dabei hatten sie auch volle Freiheit für ihren Glauben versprochen. Nur sollten sie keine Propaganda für das Christentum machen.

Auch die Zentralregierung von Edo kümmerte sich damals noch wenig um die Zustände in Nordjapan, wo sich die Feudalfürsten noch längere Zeit hindurch einer größeren Freiheit erfreuten als ihre südlichen Kollegen. Zudem hatten die dorthin geflüchteten Christen auch rechtlich gesehen eine gewisse Sicherheit. Denn als Einwanderer und Fremdlinge unterstanden sie nicht völlig der Jurisdiktion der Landesherren [7], ja die Bergleute in den Eisen- und Silberminen genossen noch besonderen Rechtsschutz. Um die Erzgewinnung im Lande zu fördern, hatte die Regierung allen Flüchtlingen und Verbrechern, die in die Minen gingen, Amnestie und Rechtsschutz gewährt, wobei nur die schwersten Verbrechen, wie Eltern- und Herrenmord, ausgenommen waren [8]. So kam es, daß gerade die zahlreichen Eisen- und Silberminen in Nordjapan während der Verfolgungszeit zu Hauptstützpunkten des Christentums wurden.

Als im Jahre 1615 infolge ungünstiger Witterung und Mißernte eine große Hungersnot im Norden ausbrach, schickten die Christen von Nagasaki den P. Hieronymus de Angelis S. J. mit Geld und Liebesgaben nach dem Norden. Der Pater besuchte in monatelanger mühsamer Wanderung alle verstreuten Christengemeinden, ja betrat auch 1618 als erster Europäer die nördlichste Insel Ezo, das heutige Hokkaido.

De Angelis blieb auch die folgenden Jahre in Nordjapan, und als bald darauf noch drei weitere Patres: Diego Carvalho, Johannes Matthäus Adami, der Japaner Martin Shikimi, sowie der japanische Bruder Johannes Yama, hinzukamen, teilte er als Distriktsoberer die Arbeit so auf, daß die einzelnen Gebiete jährlich wenigstens einmal von den Missionaren besucht werden konnten [9].

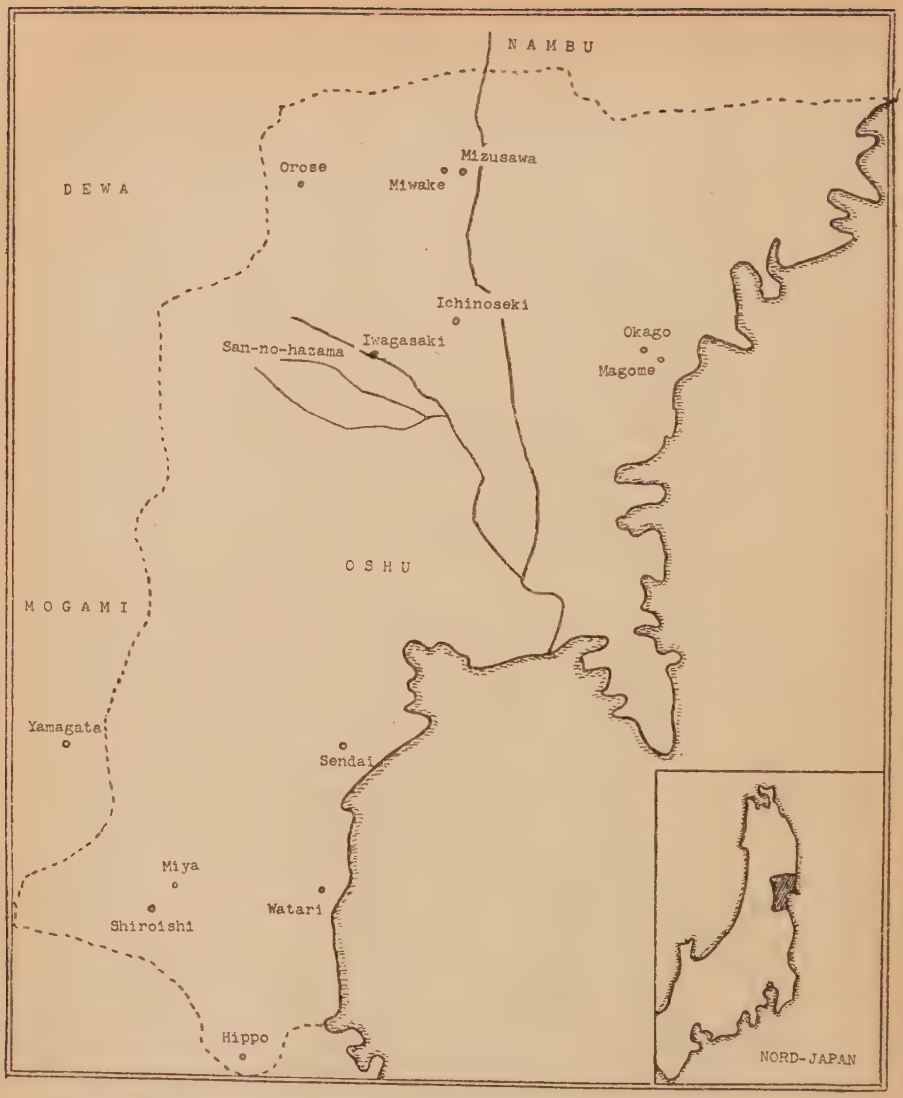
Die Jesuiten wählten als ihre Operationsbasis in jenen Jahren den kleinen Ort Miwake bei Mizusawa (heute in das Stadtgebiet von Mizusawa eingemeindet). Dort war die Residenz des Gotô Juan. Und dank des apostolischen Eifers seines Gebietsherrn war der ganze Ort zum Christentum bekehrt worden. Auch die Dörfer und Weiler der Umgegend

---

7 So ging z. B. der Daimyô von Akita, Satake Yoshinobu, im Jahre 1624 nur gegen die eigenen Untertanen vor und fragte bei der Regierung in Edo an, wie er sich gegen die christlichen Einwanderer zu verhalten habe, die ja nicht seiner Gerichtsbarkeit unterständen. Daraufhin gab die Regierung die Weisung, daß *alle* Christen ohne jeden Unterschied zu verhaften seien. Vgl. Kanno Ginosuke, Ou Kirishitan-shi (Morioka 1950), S. 235 ff. Auch H. Cieslik, The Great Martyrdom in Edo 1623 (Monumenta Nipponica, Vol. X.), S. 37.

8 O-yama Reisho Mokuroku (Ms), Ein Gesetz in 53 Artikeln betreffend Forstwesen, Köhlerei und Bergbau.

9 Über De Angelis und Carvalho vgl. Cieslik: Early Jesuit Missionaries in Japan (Missionary Bulletin, Vol. IX, Himeji 1955), Blessed Jerome de Angelis; Father Diego Carvalho (IX, No. 9—12).



waren zum Teil überwiegend christlich, wie z. B. der kleine Ort Orose mit 60 Christen, der als letzte Station vor den Bergen ein willkommener Rastort war für die Patres auf dem Weg in die benachbarte Provinz Dewa.

Verkehrstechnisch gesehen, lag Miwake sehr günstig an der großen Durchgangsstraße nach dem Norden, und ebenso lag es an der Querverbindung, die von Mizusawa über Orose und die Berge nach Akita führte.

Weil es zudem etwas entfernt lag von Mizusawa, war es doch nicht so stark den Blicken der Öffentlichkeit ausgesetzt.

Die noch erhaltenen Briefe der PP. de Angelis und Carvalho geben uns einen guten Einblick in das Leben der Missionare während der Verfolgungszeit. Die ständigen Reisen in dem damals noch verkehrstechnisch wenig erschlossenen Norden, dabei stets zu Fuß, in Verkleidung als Fellhändler oder Köhler, meist die großen Verkehrsstraßen vermeidend auf einsamen, mühseligen Fußpfaden, allen Unbilden der Witterung preisgegeben, übersteigen fast das Menschenmögliche. Die oben genannten beiden Patres besuchten auch je zweimal das nördliche Ezo und hinterließen uns die ersten ausführlichen Berichte über das Land und seine Bewohner. Das einzige, was ihnen natürlicherweise Kraft und Mut gab, war der Eifer und die treue Anhänglichkeit der Christen, die oft unter Einsatz des eigenen Lebens für ihre Missionare sorgten. Dann aber auch der große Erfolg, den sie trotz der ungünstigen äußeren Bedingungen allenthalben erzielen konnten.

Aber schon im Jahre 1620 hatte auch die nördliche Mission die ersten Vorboten des kommenden Sturmes zu spüren. Mit der allmählichen Konsolidierung des Tokugawa-Regimes wurden auch die entferntesten Feudalherren hörig auf die Weisungen von Edo. So hatte z. B. noch im Jahre 1618 der Fürst von Matsumae auf Ezo, der trotz des strengsten Incognito des P. de Angelis von dessen Ankunft erfahren hatte, seinem Statthalter erklärt: «In Japan sind die Patres zwar aus dem Lande vertrieben. Matsumae aber gehört nicht zu Japan. So soll der Pater ruhig nach Matsumae kommen.» Und er selbst hatte Anweisungen gegeben, dem Pater eine Unterkunft zu besorgen. Als aber zwei Jahre später P. Carvalho nach Matsumae kam, hatte sich die Lage wesentlich geändert. Offenbar hatte der Fürst es doch für besser gehalten, den Weisungen der Edo-Regierung zu folgen, und hatte jedenfalls den ortsansässigen Japanern verboten, Christen zu werden.

Den ersten Anlaß zur Verfolgung gab die Rückkehr des Hasekura Rokuemon von seiner Europa-Reise. Obwohl Date Masamune die Gesandtschaft mit Einverständnis der Regierung veranstaltet hatte, erweckte doch diese private Beziehung eines Feudalfürsten mit dem Ausland das Mißtrauen der Regierung. Zudem hatten alle Mitglieder der Gesandtschaft unterwegs die Taufe empfangen.

Um also allem Argwohn seitens der Regierung zuvorzukommen, erließ Date Masamune noch vor der Ankunft der Gesandtschaft ein Christenverbot und befahl genaue Listen über alle Christen aufzustellen. Dabei dachte er freilich nicht daran, eine allgemeine blutige Verfolgung zu veranstalten, sondern wollte lediglich der Edo-Regierung gegenüber eine Geste zeigen. Dennoch floß an manchen Orten Märtyrerblut.

Auch in der benachbarten Provinz Dewa hatte sich die Lage verschärft. Der Daimyô von Kubota (heute Akita), Satake Yoshinobu, war durch eine seiner Konkubinen gereizt worden, die schon seit einiger Zeit mit den Missionaren in Fühlung stand und versuchte, mit einer Reihe ihrer Mägde ein christliches Leben zu führen. Da sie natürlich ihrem Herrn

sowohl in religiösen wie in moralischen Sachen nicht mehr zu Willen war, wurde sie 1622 verstoßen, worauf sie die Taufe empfing und einen katholischen Mann heiratete. Zu gleicher Zeit trieb auch seit 1620 eine abergläubische Sekte, Daigan-shû genannt, in dieser Provinz ihr Unwesen und wurde fälschlicherweise mit dem Christentum in Zusammenhang gebracht. Somit begann mit der Unterdrückung dieser Sekte durch militärische Gewalt im Jahre 1622 auch in dieser Provinz der Kampf gegen das Christentum.

Der eigentliche Sturm aber begann ihm Jahre 1624. Im Sommer 1623 war der 2. Shôgun, Tokugawa Hidetada, zurückgetreten und hatte die Regierung dem 20jährigen Iemitsu übertragen. Anfangs hatten die Missionare mit diesem Regierungswechsel auch einen Umschwung in der Christenpolitik erhofft, da Iemitsu bisher in keiner Weise etwas gegen das Christentum geäußert hatte, ja in seiner Jugend sogar mehrfach freundschaftlich mit den Patres am Hofe von Sumpu (heute Shizuoka) verkehrt hatte.

Aber diese Hoffnung wurde bald enttäuscht. Gerade Iemitsu war es, der während seiner langen Regierung (1623—1651) nicht nur der Tokugawa-Diktatur die letzte Vollendung gab, sondern auch die Christenpolitik zu einem über ganz Japan verzweigten raffinierten System ausbaute und so das Mittel schuf zur völligen Ausrottung der verbotenen Religion.

Gleich nach seinem Regierungsantritt wollte er dem ganzen Lande einen untrüglichen Beweis seiner Absicht geben. Da gerade in Edo zwei Missionare, der Jesuit P. de Angelis und der Franziskaner P. Galvez mit zahlreichen Christen ergriffen worden waren, gab Iemitsu den Befehl zu der Massenhinrichtung vom 4. Dezember 1623, dem sog. Großen Martyrium von Edo, wo vor den Toren der Stadt die fünfzig Martyrer vor einer mehr als tausendköpfigen Zuschauermenge den Feuertod starben [10].

Dieser Demonstratio ad oculos folgten dann häufige private Aufforderungen Iemitsus an die verschiedenen Feudalherren. Iemitsu war ein guter Menschenkenner und versprach sich von solchen psychologischen Mitteln mehr als von einer bloßen Erneuerung des Verbotes auf dem Papier, das doch an vielen Orten nur ad acta gelegt würde.

Der Erfolg blieb nicht aus. Im Frühjahr des folgenden Jahres brachen in ganz Japan, auch in den Provinzen, wo bisher noch verhältnismäßige Ruhe geherrscht hatte, neue blutige Verfolgungen aus. Im Norden war es zunächst Date Masamune, der auf persönlichen Befehl des Shôguns im Januar und Februar eine allgemeine Christenuntersuchung anordnete. Der Hauptschlag galt dabei der Gemeinde von Miwake, wo gerade P. Carvalho die Weihnachtszeit im Hause des Gotô Juan verbracht hatte. Als Juan sich standhaft weigerte, den christlichen Glauben aufzugeben, wurde ganz Miwake in Brand gesteckt, Juan aber floh mit wenigen Getreuen in die Nachbarprovinz Nambu. P. Carvalho hatte sich nach dem Weiler Orose geflüchtet, und von dort weiter in die Berge, wurde aber ergriffen und

[10] Vgl. Cieslik, The Great Martyrdom in Edo 1623.

am 22. Februar mit sechs Christen in den Eiswassern des Hirose-Flusses in Sendai zu Tode gequält [11].

In der Nachbarprovinz Dewa befahl Satake Yoshinobu im März eine allgemeine Untersuchung. In der Antwort auf seine Anfrage an die Regierung in Edo bezüglich des Vorangehens finden wir bereits zwei juristische Neuerungen, die für die neue Richtung in der Christenpolitik bedeutend sind: Alle Christen ohne Ausnahme sind zu ergreifen, alle rechtlichen Exemptionen sind aufgehoben, und ein zweites: Die abgefallenen Christen sind freizulassen, also: Apostaten, nicht Martyrer! Nach der Rückkehr Satakes aus Edo (am 16. Juni) begann die Untersuchung der Verhafteten, welche mit den Massenhinrichtungen am 18. und 26. Juli endete [12].

In Aizu begann Gamô Tadasato, der Enkel des berühmten christlichen Daimyô Gamô Ujisato mit der Verfolgung. P. Adami hatte gerade um diese Zeit mit der Missionsarbeit in jener Provinz begonnen und schon 300 Taufen gespendet. Nur mit Mühe konnte er der Verhaftung entrinnen; viele der neugetauften Christen wurden ergriffen, und eine große Zahl davon wurde schwach und apostasierte [13].

Mit dem Tode des P. Carvalho und der Verbannung des Gotô Juan hatte die Jesuitenmission einen empfindlichen Schlag erlitten. Es waren jetzt nur noch die beiden Patres Adami und Shikimi, die sich mit dem Bruder Yama und einer Anzahl von Katechisten (sog. Dôjuku) in die ungeheure Arbeit teilen mußten.

Um das Jahr 1626 wurde P. Francisco Boldrino zum Obern der nordjapanischen Jesuitenmission ernannt, wo er bis zu seinem Tode (1633) arbeitete.

Im Jahre 1626 kam auch P. Jo. Battista Porro, der seit dem Ausbruch der Verfolgung die Provinzen des Chûgoku betreut hatte, nach dem Norden. Auch er ist einer der unermüdlichen apostolischen Wanderer und hatte noch im Jahre 1619/20 als Verkünder des päpstlichen Jubiläumsablasses fast alle Provinzen Japans durchwandert.

Mit dieser Personalverstärkung erhielt die Mission neues Leben. Im Jahre 1626 konnten die Jesuiten im Norden 940 Taufen spenden. Ein Pater besuchte die verbannten Christen von Tsugaru und wollte von dort auch nach Ezo übersetzen. Als ihm das nicht gelang, kamen zahlreiche Christen von dort herüber, um die heiligen Sakramente zu empfangen [14].

Das Jahr 1629 brachte freilich der Jesuitenmission einen neuen Verlust. Br. Johannes Yama wurde im Gebiet von Sendai ergriffen und nach Edo geschickt, wo er nach vierjähriger Kerkerhaft im Jahre 1633 das Martyrium erlitt [15].

---

11 Jahresbrief 1624; außerdem vgl. Cieslik, Gotô Juan; ders., Early Jesuit Missionaries: Father Diego Carvalho.

12 Jahresbrief 1624; außerdem: Kanno, Ou Kirishitan-shi, S. 235 ff.

13 Jahresbrief 1624.

14 Pagès, l. c. S. 617.

15 Pagès, S. 790. Br. Joh. Yama S. J. stammte aus der Provinz Tsu. Geboren im Jahre 1566, war er 1587 in die Gesellschaft Jesu eingetreten (nach dem Ordenskatalog von 1620).

Im folgenden Jahre 1630 finden wir die PP. Porro und Adami zusammen mit dem Dominikaner P. Lucas Del Espiritu Santo in Edo. Doch gingen beide im gleichen Jahre noch bis in den äußersten Norden, vielleicht sogar bis Ezo [16].

Das dürfte allerdings für Adami die letzte Missionsfahrt im Norden gewesen sein. Denn bald darauf finden wir ihn in Kyûshû, wo er im Oktober 1633 mit andern Jesuiten und zwei Dominikanern (einer davon war Lucas del Espiritu Santo) das Martyrium erlitt [17].

Am 8. Dezember des gleichen Jahres 1633 erlag auch der erst 57jährige Francisco Boldrino den Strapazen und «starb im Elend in den nördlichen Provinzen des Reiches» [18], so daß nur noch die Patres Porro und Shikimi übrig geblieben waren.

Wahrscheinlich war es im gleichen Jahre, wenn nicht schon früher, daß sie in dem ausgezeichneten P. Pedro Kasui eine willkommene Hilfe erhielten. Dieser war nach einer langen und abenteuerlichen Odyssee im Juli 1630 mit einem andern japanischen Jesuiten, P. Michael Matsuda, in Süd-Kyûshû gelandet.

Beide hatten sich zunächst nach Nagasaki begeben, wo P. Matsuda drei Jahre später den Entbehrungen des harten Lebens erlag. P. Kasui, der für alle Zeiten dem einheimischen Klerus zur Zierde gereichen wird, begab sich wahrscheinlich beim Ausbruch der Verfolgung von 1633 in die nördliche Mission, wo er bis zu seiner Verhaftung im Jahre 1638 seine unermüdliche Wandertätigkeit fortsetzte [19].

Über das Wirken des Paters in den folgenden Jahren ist natürlich nicht viel Geschichtsmaterial erhalten. Die Verbindung mit dem Ausland war ja bereits ganz abgeschnitten. Was durch die chinesischen Schiffer und Kaufleute an Nachrichten nach Macao kam, waren oft nur Gerüchte von geringer Zuverlässigkeit. Über Kasui erfahren wir nur, daß er 1636 noch am Leben war. Zwei Jahre später will man in Macao wissen, daß er von Nagasaki nach Satsuma geflohen sei. Doch ist diese letzte Nachricht mit größtem Vorbehalt aufzunehmen, da er ja schon Ende 1638 oder Anfang 1639 in Sendai ergriffen wurde.

---

16 Pagès, S. 737.
17 Pagès, S. 795.
18 Pagès, S. 797.
19 Eine kurze Biographie: Cieslik, Early Jesuit Missionaries: Pedro Kasui (Missionary Bulletin, Vol. X, August 1956). Geboren 1587 in Imi, Prov. Bungo. Nach Beendigung der Studien im Jesuiten-Seminar von Arima diente er der Mission als Dôjuku (Katechist) bis zum Ausbruch der Verfolgung 1614. Nach Macao verbannt, begab er sich weiter nach Indien, dann auf dem Landwege weiter nach Palestina, wo er die Heiligen Stätten besuchte. Von dort ging er nach Rom und wurde am 15. November 1620 zum Priester geweiht. Am folgenden 21. November trat er in Rom in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. Kurz vor Abschluß des Noviziats wurde er nach Portugal geschickt, wo er die dreißigtägigen Exerzitien machte und danach am 21. November 1622 die Gelübde ablegte. Im folgenden Jahr ging er nach Indien zurück, versuchte zwei Jahre lang, als Matrose verkleidet, von Siam aus nach Japan zu gehen. Als dieser Versuch mißlang, ging er 1629 nach Manila, von wo er im Juni 1630 zusammen mit P. Matsuda auf einem halb morschen Schiff die Überfahrt in die Heimat wagte.

Etwas mehr Aufschluß geben die japanischen Quellen. Danach hatte er seinen Namen geändert und nannte sich nach seinem Vater, bezw. dessen Geburtsort, Pedro Kibe. Und wir erfahren aus der Anzeige eines Verräters, daß der Pater Kibe in Mizusawa, also der Gegend von Miwake, bei einem gewissen Miyake Tôemon gewohnt hat.

Anzeige des Chôzaburô

Zu Mizusawa in der Herrschaft Sendai sind Miyake Tôemon und seine Frau Christen. Er ist etwa 50 Jahre alt und hat einen Sohn von etwa 20 Jahren. Da sie den Kibe beherbergt haben, glaube ich, daß sie Christen sind.
Am 13. des 2. Monats. [20]

So waren also nach 1633 nur mehr drei Jesuiten in der nordjapanischen Mission tätig: P. Jo. Batt. Porro, P. Martin Shikimi und P. Pedro Kasui.

Seit 1618 waren auch die Franziskaner wieder in die nördliche Mission zurückgekehrt. Auf der Rückreise von Europa hatte P. Sotelo 1617 in Mexiko den P. Diego (Pardo) de San Francisco getroffen, und beide waren zusammen nach Manila gefahren. Dort wurde Sotelo vom Gouverneur festgehalten, der ihm die Weiterreise nur gestatten wollte, wenn er von der japanischen Regierung eine offizielle Einreise-Erlaubnis erhalte. So schickte Sotelo den P. Diego mit zwei Ordensbrüdern (Antonio de San Bonaventura und den Japaner Martin Pineda-Matsuda) voraus mit dem Auftrag, durch Date Masamune die gewünschte Erlaubnis zu erhalten.

Am 12. August 1618 kamen die Missionare in Nagasaki an, und da Diego selbst krank war und in Nagasaki bleiben mußte, schickte er den P. Francisco Galvez [21] mit dem Brief und den Geschenken Sotelos nach Sendai. Am 9. Oktober wurde der Pater in feierlicher Audienz in der Großen Halle des Schlosses von Date Masamune empfangen und überreichte die Geschenke. Nach dem Bericht der Date-Annalen waren es 15 Kerzen und eine Flasche Wein [22]. Der Empfang verlief sehr freundlich, und Date gab dem Pater die Erlaubnis, in Sendai zu bleiben und dort zu predigen. Ob er aber etwas für die Rückkehr Sotelos unternommen hat, ist nicht bekannt. Jedenfalls blieb Galvez in Sendai und begann bald eine rege apostolische Tätigkeit.

Im Sommer 1619 kamen fünf neue Franziskaner in Japan an. Dank dieser Verstärkung des Missionspersonals konnte Diego de S. Francisco endlich als stellvertretender Oberer daran gehen, die Arbeit zu organisieren. 1620 begab er sich mit Francisco de Barajas, einem der Neuankömmlinge, erst nach Osaka und von da nach Edo, wo er selbst sieben

---

20 Kanno, Ou Kirishitan-shi., S. 303 ;Tadano Jun, Sendai Kirishitan-shi 1. Teil (Sendai 1956), S. 132.

21 Über das Leben und Martyrium des P. Galvez vgl. Diego de S. Francisco, Relacion Verdadera Y Breve de la Persecucion, y Martirios que padecieron por la confession de nuestra Santa Fee Catholica en Japan (Manila 1625), cap. XIX; Lorenzo Perez, O. F. M., Martires del Japon el en ano del 1623 (Archivo Ibero Americano, Num LVIII, Julio-Agosto 1923); Cieslik, The Great Martyrdom in Edo 1623.

22 Date Masamune-kei Denki-shiryô (Sendai 1938) S. 902; vgl. auch den Brief des fr. Ricardo de S. Ana an Jose de Aduna, Nagasaki 26. 3. 1619 (Perez O. F. M., El beato Riccardo de S. Ana y otros martires franciscanos del Japon en el siglo XVII, Archivo Ibero Americano, En-Feb. 1921, S. 65).

Monate blieb. Francisco de Barajas schickte er weiter nach Sendai, so daß jetzt zwei Patres im Norden waren und die Arbeit so aufteilen konnten, daß Galvez nach Dewa ging, Barajas die Arbeit in Oshû fortsetzte. Diego de la Cruz blieb in Edo.

Im Herbst des Jahres war Diego de San Francisco in Osaka, wo er eine Besprechung mit vier andern Missionaren hatte. Für die Arbeit in Mitteljapan bestimmte er dort die beiden Patres Luis Gomez und Francisco de S. Andres. Darauf kehrte er nach Nagasaki zurück.

P. Sotelo gelang es endlich, im Jahre 1622 heimlich nach Japan zurückzukehren. Doch wurde er sofort mit seinem Begleiter Luis Sasada O. F. M. ergriffen. Nach zweijähriger Kerkerhaft in Omura erlitt er 1624 zusammen mit P. Michael Carvalho S. J., P. Pedro Vasquez O. P., Fr. Luis Sasada O. F. M. und Luis Baba am 25. August das Martyrium. Zu seinem Nachfolger als Missionsobern hatte er vorher Diego de S. Francisco bestimmt.

Im Jahre 1622 waren es im ganzen neun Priester, die sich auf drei Distrikte verteilten:

Norden:	Provinz Mogami:	Francisco Galvez († 1623)
	Provinz Oshû:	Francisco Barajas
	Edo:	Diego de la Cruz
Mitteljapan:		Luis Gomez († 1634)
		Francisco de S. Andres
Nagasaki:		Diego de S. Francisco
		Martin de Pineda († 1622)
		Antonio de S. Bonaventura († 1628)
		Gabriel de S. Madalena († 1632) [23].

Da seit 1620 im Norden sich zwei Patres in die Arbeit teilten, sahen sie auch größere Erfolge. P. Galvez konnte allein im folgenden Jahr im Gebiet von Dewa an die eintausend Taufen spenden. P. Barajas hatte, wie es scheint, die Residenz des Hasekura zu seiner Operationsbasis gewählt.

Hasekura Rokuemon war am 22. September 1620 mit seinen sechzehn Gefährten nach Japan zurückgekehrt. Seine Begleiter waren zum größten Teil schon auf der Hinreise in Mexiko getauft worden, Hasekura selbst hatte in Madrid am 17. Februar 1615 feierlich die Hl. Taufe empfangen und, wohl zu Ehren des anwesenden Königs Philipp III. den Namen Philippus Franciscus erhalten.

Wie es scheint, hatte die Gesundheit Hasekuras auf der langen Reise stark gelitten. Er erhielt von Date die Erlaubnis, sich auf seine Güter zurückzuziehen. Date hatte ihn aufgefordert, dem Christentum zu entsagen. Die Antwort Hasekuras ist nicht bekannt. Wahrscheinlich aber gab sich Date damit zufrieden, daß der Kranke sich still auf sein Lehen zurückzog.

---

[23] Nach dem Brief des Diego de S. Francisco vom 16. 3. 1622 (Perez O. F. M., Martires del Japon en el ano de 1622, A. I. A., En.-Febr. 1922, S. 172).

Freilich entstand dadurch das Gerücht, er sei abgefallen [24]. P. Sotelo aber berichtet, daß Hasekura von Date freundlich empfangen worden sei, und die Erlaubnis erhalten habe, sich auf seinen Gütern von den Strapazen der Reise zu erholen. Dort habe er die ganze Familie und alle Hausgenossen zum Christentum bekehrt und sei noch vor Ablauf eines Jahres fromm im Herrn gestorben. Er beruft sich dabei auf den Bericht eines seiner Mitbrüder — wohl Galvez oder Barajas —, der beim Tode Hasekuras zugegen gewesen sei und ihm auch die Sterbesakramente gespendet habe [25]. Hasekura starb am 7. August 1622 im Alter von 52 Jahren. Die Tatsache, daß er nach seiner Rückkehr noch die ganze Familie bekehrt hat und sein Haus auch nach seinem Tode noch mehr als zehn Jahre hindurch den Franziskanern als Versteck diente, ist ein sicherer Beweis, daß Hasekura bis zum Tode den Glauben treu bewahrt hat.

1623 wurde Galvez nach Edo gerufen, um den erkrankten Diego de la Cruz auf diesem wichtigen Posten abzulösen. Es war sein letztes Arbeitsfeld. Denn schon im Herbst des gleichen Jahres wurde er verhaftet und am 4. Dezember mit P. de Angelis S. J. zum Feuertode verurteilt.

Danach waren im Norden nur zwei Franziskaner — Francisco Barajas und Diego de la Cruz — übrig geblieben, die beide den Obern in Nagasaki mit Briefen bestürmten, ihnen Verstärkung zu senden. So z. B. Diego de la Cruz in einem Brief aus Edo vom 12. Mai 1625:

«Von Sendai ging ich nach Mogami, aber traurigen Herzens, weil ich fr. Francisco (Barajas) nicht hatte treffen können. Dort blieb ich den ganzen Winter, der äußerst kalt war. Zweimal fror der Wein im Kelch, und öfter fror auch das Wasser, während ich es in den Kelch goß. Als die Fastenzeit kam, hörte ich die Beichten von allen. Ich bekehrte dort in den 2 Monaten ungefähr 200 Leute, und wenn dort keine Verfolgung ausbricht, werden mit der Hilfe Gottes mehr als 2000 Leute Christen werden. Ich glaube, ich habe ein gutes Fundament geschaffen für das Christentum in jenem Reiche ...

Ich sende Yohyôe zu Euch, damit Ihr mir zwei Missionare schicken möget. Ich werde ihnen Arbeit und Plätze anweisen. Wenn sie kommen sollten, dann am besten als Chinesen verkleidet bis Edo, wo ich auf sie warten werde. Denn von dort werde ich sie auf meine eigene Verantwortung sicher bis Mogami bringen.» [26]

Auch Barajas schrieb im gleichen Sinne und bat im besonderen um P. Francisco de S. Andres, der bisher in der mitteljapanischen Mission gearbeitet hatte. Diego de S. Francisco berichtet in einem Briefe vom 3. Juli 1628:

«Seit mehr als 3 Jahren baten die Christen von Higashi (Osten) mich, ihnen mehr Patres zu senden, und in den letzten Briefen baten mich fr. Francisco de Barajas und fr. Diego de la Cruz inständig, ihnen zwei bis drei Ordensbrüder zu senden. Besonders fr. Diego de la Cruz berichtet mir, daß er in 2 Monaten 200 Christen gewinnen konnte, und daß er 2000 gewinnen könnte, wenn er nur die nötige Hilfe hätte. Denn er hat ja — obwohl ganz allein — die Aufgabe, drei Reiche zu bekehren und muß ständig hin und her gehen wegen des Mangels an Leuten, die ihm helfen könnten. Und fr. Francisco de Barajas sagt, daß er 700 Christen gewonnen habe. Er bittet mich, ihm einige Gefährten zu senden, und er wäre sehr froh, wenn nach Möglichkeit einer davon

---

[24] Der Jahresbrief sagt nicht, wie zuweilen behauptet wird, daß Hasekura abgefallen sei, sondern nur, daß ein solches Gerücht im Umlauf sei, was bei der Verschleierungspolitik Dates leicht zu erklären ist. (Vgl. auch Cieslik, Gotô Juan, S. 18.)

[25] Vgl. Memoriale Sotelo (Pagès, Annexe S. 150).

[26] Perez O. F. M., Martires del Japon en el ano de 1624 (A. I. A., En.-Febr. 1924).

fr. Francisco de S. Andres sei. Denn er hätte große Aussichten auf Erfolg im Reiche Oshû, nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere ...»

Neben diesen Bitten der Missionare führt Diego weiter aus, daß er von nun an die Arbeit der Franziskaner vor allem auf die nördliche Mission konzentrieren wollte, die ja seit Sotelos Zeiten in besonderer Weise eine Mission seines Ordens sei, und daß so auch die Streitigkeiten mit den Jesuiten vermieden würden [27].

Als daher im Jahre 1626 die Lage in Nagasaki mit der Ernennung des neuen Gouverneurs Mizuno immer schwieriger wurde, zögerte Diego de S. Francisco nicht länger und machte sich auf nach dem Norden, wo er sich eine fruchtreichere Arbeit versprach. Zugleich bat auch der Augustiner Francisco de Jesus, der gerade mit knapper Not der Verhaftung entgangen war, mit ihm gehen zu können [28]. So war es eine Gruppe von vier Missionaren, die am 8. April 1626 in Nanatsuhama das Boot bestieg: Die drei Franziskaner Diego de S. Francisco, Bernardo de S. Jose, Francisco de S. Andres und der Augustiner Francisco de Jesus.

Die Fahrt dauerte 73 Tage und ging über Hirado, Nagoya (Kyûshû), Hagi, Hamada, Obama, Tsuruga, Wajima, Niigata nach Sakata [29]. Dort kamen sie Ende Juni an und wurden von den Christen mit großer Freude empfangen. Diego ließ Francisco de S. Andres und Francisco de Jesus vorläufig in Sakata zurück und machte sich auf den Weg nach Tsuruoka. Dort ließ er den Christen auf ihre Bitten den P. Bernardo de S. Jose zurück und ging allein weiter den Mogami-Fluß hinauf bis nach Nakano, unweit von Yamagata, wo Diego de la Cruz bereits auf ihn wartete. Der andere Veteran der nördlichen Mission, Francisco de Barajas, lag gerade schwer krank in Oshû danieder und konnte daher nicht kommen. Als dann auch die beiden Patres von Sakata nachgekommen waren, hielt Diego de S. Francisco im Juli 1626 zu Nakano mit den drei Missionaren eine Besprechung, wo sie die Arbeit unter die sechs Patres in folgender Weise aufteilten:

Diego de S. Francisco	—	Mogami
Francisco de Barajas Francisco de S. Andres	—	Oshû
Bernardo de S. Jose	—	Wakamatsu und Shônai
Diego de la Cruz	—	Edo
Francisco de Jesus	—	Yonesawa

---

27 Perez, ebenda.

28 Francisco de Jesus berichtet über diesen Entschluß: Diego de S. Francisco habe schon lange vorgehabt, nach dem Norden zu gehen. Eines Tages habe er im Gebet plötzlich den Entschluß gefaßt, mit einem Mitbruder dorthin zu gehen. Wenn sich noch ein weiterer Gefährte finde, wolle er das als Bestätigung des göttlichen Willens ansehen. Kurz darauf sei der Bote des Augustiners mit dem Brief angekommen, worin er bat, sich auf dem Weg nach dem Norden anschließen zu können. So habe man die Reise als den Willen Gottes erkannt. Vgl. Brief des Francisco de Jesus, Nagasaki 16. 3. 1626 (Pagès, Annexe, S. 319).

29 Über diese Fahrt und die Missionstätigkeit im Norden bis Juli 1628 liegt uns ein ausführlicher Bericht des Diego de S. Francisco vor: Perez O. F. M., Relacion de la Persecucion des Christianismo en el Japon por Fr. Diego de San Francisco (1625—

Die Anwesenheit des Missionsobern und die lang ersehnte Verstärkung erfüllte die kleine Schar mit neuem Optimismus und Eifer. Diego de S. Francisco berichtet sehr erfreut von den Erfolgen: Von Juli 1626 bis 26. Dezember 1627 hätten die Franziskaner etwa 3000 Taufen gespendet, in einem späteren Bericht waren es vom Juli 1626 bis 10. Mai 1628 an die 5000 Taufen.

Im Frühjahr 1627 kam es in Wakamatsu zu einem Zusammenstoß mit den Jesuiten. Das Problem war die kirchliche Jurisdiktion in Nordjapan, die der Jesuitenobere Francisco Boldrino als Vertreter des Generalvikars für sich beanspruchte, und damit auch das Recht der Firmung. Demgegenüber machte Diego de S. Francisco geltend, daß auch er das Recht der Firmung habe und dementsprechende Dokumente aus Rom vorweisen könne. In diesem Sinne erließ er am 16. April ein Rundschreiben an alle Franziskanermissionen, wo er seine Rechte verteidigte, im übrigen aber zu Ruhe und zum Frieden aufforderte, «denn alle Zwietracht unter den Christen sei eine Machenschaft des Teufels» [30].

Bald darauf trafen sich P. Diego de S. Francisco und P. Jo. Matth. Adami S. J. im Beisein von mehr als 50 Christen in Sendai, wo es zu einer Verständigung zwischen beiden Parteien kam und «so der Teufel seine Absicht nicht erreichte» [31].

Der Augustiner Francisco de Jesus kehrte schon 1628 nach Nagasaki zurück. Er wurde im November des folgenden Jahres verhaftet und erlitt drei Jahre später zusammen mit seinen Ordensbrüdern Vincente Carvalho und Bartholome Gutierrez, dem Jesuiten Antonio Ishida, dem Franziskaner Gabriel de S. Madalena und dem Weltpriester Juan Hieronymo (vor dem Martyrium in den 3. Orden des Hl. Franziskus aufgenommen) zu Nagasaki den Martertod [32].

Diego de S. Francisco bestimmte im Jahre 1629 den Francisco de Barajas zum Obern für alle Franziskaner im Norden und kehrte im September nach Nagasaki zurück, nachdem er 3 Jahre und 4 Monate im

---

1628) (A. I. A., 1914). Es sind praktisch mehrere Berichte, die später zu einem Brief zusammengefaßt wurden; der letzte Bericht ist datiert vom 3. Juli 1628.

30 In Sendai hat P. Drouart de Lezay M. P. ein Exemplar dieses Rundschreibens (adressiert an die Christen der Gegend von Yoshioka) gefunden. Eine andere Kopie findet sich im Archiv der Franziskaner von Pastrana, caj. 8. leg. 3. Eine Abschrift des in Sendai gefundenen Exemplars nebst französischer Übersetzung schickte der Ap. Vikar von Tôkyô, Msgr. Osouf, 1886 an die Propaganda nach Rom. Der franz. Text bei Delplace, Le Catholicisme au Japon, II., S. 119, der jap. Text bei Anesaki, Kirishitan Hakugai-chû no jimbutsu-jiseki, Tôkyô 1930, S. 191—196; Kanno, Ou Kirishitan-shi, S. 265 ff.) — Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die Streitigkeiten zwischen den beiden Orden einzugehen. Aber Prof. Anesaki ist sicher im Unrecht, wenn er dieses Rundschreiben Diegos als eine «offenbare Äußerung des Sektengeistes» (l. c. S. 191) bezeichnet. Der ganze Streit ging in keiner Weise um religiöse Dogmen, sondern lediglich um die Zuständigkeit der Jurisdiktion. Diego verteidigt im Rundschreiben seine Rechte und ermahnt am Schluß ausdrücklich die Gläubigen zur Ruhe und Einigkeit, da alle Spaltung vom Teufel komme. Im übrigen kam es bald darauf in der Konferenz von Sendai (offenbar war das Rundschreiben vor dieser Konferenz geschrieben) zu beiderseitiger Verständigung und der Beilegung des ganzen Streites.

31 Oben zitierter Bericht des Diego de San Francisco.

32 Einige seiner Briefe finden sich im Anhang zu Pagès (Annexe, No. 95, 1—7). Eine kurze Biographie bei Anesaki, Kirishitan Hakugai-chû no jimbutsu-jiseki, S. 296 ff.

Norden gewirkt hatte. Er schlug diesmal den Landweg ein, und zwar nicht den belebten Tôkaidô (Die Straße am Meer), sondern den alten weniger begangenen Weg durch die Berge, den sog. Nakasendô, der durch die Provinzen Musashi, Kôzuke, Shinano, Mino, Omi, Yamashiro nach Kyôto führte. In Mitteljapan — der genaue Ort ist nicht angegeben — traf er P. Luis Gomez, der seit dem Weggang des Francisco de S. Andres allein in diesem Distrikt arbeitete [33]. Von dort ging er weiter nach Nagasaki [34].

In seinen Briefen berichtet Diego auch weiterhin von zahlreichen Verfolgungen und Martyrien in der Nordmission. Die letzten bisher aufgefundenen Berichte stammen aus dem Jahre 1634. Demnach waren im Norden noch die vier Patres Francisco de Barajas, Francisco de S. Andres, Bernardo de S. Jose und Diego de la Cruz tätig.

Über das weitere Schicksal der vier Missionare ist in den europäischen Quellen nichts bekannt. Als P. Mastrilli S. J. auf seinem Wege nach Japan am 3. August 1637 nach Ryûkyû kam, hörte er — er selbst konnte wegen des Sturmes nicht an Land gehen —, daß dort eine schwere Verfolgung im Gange sei und mehrere Franziskanermissionare im Gefängnis seien [35]

L. Perez vermutet, daß es sich dabei um die überlebenden Franziskaner der japanischen Mission handelt. Er meint, daß beim Ausbruch der Verfolgung wahrscheinlich Date Masamune ihnen ein Schiff zur Verfügung gestellt habe, um nach den Philippinen zu entkommen. Unterwegs aber sei das Schiff in Ryûkyû festgehalten und die Patres seien ins Gefängnis geworfen worden. Dort seien sie später entweder hingerichtet worden oder aber den Entbehrungen der Gefangenschaft erlegen [36].

2. Der Shimabara-Aufstand

Mit dem Ausbruch des Shimabara-Aufstandes im Jahre 1637 und dessen Niederwerfung im folgenden Jahre beginnt die letzte Periode der tragischen Christenverfolgung. Es ist sicher nicht richtig, diesen Aufstand als «Christenaufstand» oder ein «letztes Aufflackern der verbotenen Religion» zu bezeichnen. Er gehört vielmehr in die Reihe der zahlreichen Bauernaufstände während der Tokugawa-Zeit, wo die durch gewissenlose Feudalherren ausgesaugten Bauern gegen ihre Unterdrücker zu den Waffen griffen [37]. Es ist hier nicht der Ort, auf die verwickelten Umstände

---

33 Er erlitt im Juni 1634 in Edo zusammen mit P. Sebastian Vieyra S. J. das Martyrium.

34 Vgl. Perez, Relacion de los Santos Martires, que por la fe de Jesucristo padecieron en los reinos del Japon desde el ano 1628, por Fr. Diego de San Francisco (A. I. A. 1914).

35 Pagès, S. 834.

36 Lorenzo Perez O. F. M. Martires del Japon (Ms), S. 472 (Gütige Mitteilung von P. Antolin Abad Perez O. F. M., Pastrana).

37 Um nur ein Beispiel anzuführen: Im gleichen Jahre, da im Süden der Shimabara-Aufstand ausbrach, erhoben sich auch im Norden in der Herrschaft Yamagata die notleidenden Bauern von Shiraiwa. Da die lokalen Behörden den Aufstand nicht zu unterdrücken vermochten, sandte der Daimyô von Yamagata Verstärkung und ließ nach der Niederwerfung über 30 der Haupträdelsführer in Yamagata hinrichten.

und Hintergründe dieses Aufstands näher einzugehen[38]. Allerdings war die Mehrzahl der Aufständischen Christen, und die Anführer — meist herrenlos gewordene Ritter der früheren christlichen Daimyôs — benutzten als wirksamstes Propaganda-Mittel vor allem religiöse Motive, indem sie den jungen Amakusa Shirô als den gottgesandten Befreier darstellten. Aber wie der verst. Bischof W. Urakawa richtig bemerkt, wäre es nicht zum Aufstand gekommen, wenn die Regierung nicht vorher dem Volke die Priester und Hirten genommen hätte[39].

Die Regierung hatte anfangs dem Aufstand weiter keine Bedeutung zugemessen. Aber sie mußte sehen, wie die von der Regierung entsandten Hilfstruppen eine Niederlage nach der andern erlitten, und schließlich erst eine große Truppenmacht aus fast allen Provinzen des Reiches den Aufstand niederwerfen konnte, und auch das nur durch Verrat. Die Regierung war aber auch alarmiert worden durch die Tatsache, daß nach 25jähriger blutiger Verfolgung die verbotene Religion immer noch nicht ausgestorben war. Daher erließ sie nach der Beendigung des Feldzuges neue scharfe Maßnahmen gegen das Christentum. Und in der Folge wurde der Shimabara-Aufstand als beliebtes Propaganda-Mittel benutzt, um die Staatsgefährlichkeit der verbotenen Religion dem Bewußtsein des Volkes einzuhämmern und den scharfen Maßnahmen gegen das Christentum einen Mantel des Rechts zu verleihen[40].

Diese neue Christenpolitik ist gekennzeichnet durch eine bisher ungekannte Organisation und Systematik, wodurch man alle Reste dieser Lehre bis auf den Grund auszurotten suchte[41]. Mit der Durchführung dieser Aufgabe wurde Inoue Chikugo-no-kami Masashige beauftragt. Die Regierung hätte keinen geeigneteren Mann für diesen Posten finden können. Als Apostat besaß er wie so manche Judas-Naturen der Geschichte einen unheimlichen Haß gegen die verleugnete Religion, zugleich aber auch ein besonderes Einfühlungsvermögen in die Psychologie der verfolgten Gläubigen; als Emporkömmling im Dienst der Tokugawa war er andererseits ein völlig ergebenes Werkzeug in den Händen der Regierung. In seiner mehr als zehnjährigen Tätigkeit als Kirishitan-Bugyô («Inquisitor») schuf er ein Verfolgungs- und Überwachungssystem, das an Raffinesse in keiner Weise den Methoden einer modernen G.P.U. oder Gestapo nachstand.

Die erste Maßnahme war die völlige Abschließung des Landes nach außen hin, so daß keine neuen Missionare oder andere Hilfe vom Ausland mehr ins Land kommen konnten. Um auch jedes geheime Eindringen zu verhindern, wurde an der ganzen Küste entlang, vor allem im Westen

---

38 Vgl. dazu die ausgezeichnete Studie von A. Ebizawa, Shimbara no-ran no genin ni tsuite (Über die Ursachen des Shimabara-Aufstandes), in: Kirishitan-shi no kenkyû (Tôkyô 1942), S. 189 ff.

39 Urakawa Wasaburô, Shimabara-ikki (Nagasaki 1936).

40 Vgl. Cieslik, Nanbanji-Romane der Tokugawa-Zeit (Mon. Nipp. VI., 1943, S. 13 ff).

41 Für eine ausführliche Darstellung dieses Systems siehe: Cieslik, Das Christenverbot in Japan unter dem Tokugawa-Regime (Neue Zeitschr. f. Missionsw., Vol. VI-VII); ferner: Cieslik, Die Gonin-gumi im Dienste der Christenüberwachung (Mon. Nipp. Vol. VII, 1951, S. 102 ff.).

von Kyûshû, ein eigenes System von Wachstationen errichtet [42]. Nur den protestantischen Holländern wurde in Zukunft unter demütigenden Bedingungen ein sehr beschränkter Handel auf der Insel Deshima bei Nagasaki gestattet.

Für die Durchführung im Lande wurde, wie oben erwähnt, ein eigenes Zentralbüro in Edo errichtet, das in allen Provinzen seine Zweigstellen mit einem ganzen Stab von Beamten hatte. Diese Behörde war getrennt von der eigentlichen Militär- und Polizeigewalt und besaß ein eigenes System von Agenten, hatte eigene Gerichtsbarkeit und stand direkt unter den «Rôjû», d. h. dem Fünf-Männer-Kollegium, das als eine Art Kabinett die Reichsgeschäfte leitete. Diese Behörde überwachte an die 150 Jahre lang das ganze religiöse und geistige Leben des Volkes, führte genaue Listen über die abgefallenen Christen und deren Nachkommen bis in die siebente Generation und griff sofort zu, wenn sich irgendwo Spuren einer verdächtigen Religion bemerkbar machten.

Alle Entdeckungen von Christen mußten unverzüglich nach Edo berichtet werden. Handelte es sich um bedeutendere oder glaubensstarke Personen, so waren diese nach Edo zu überführen, wo Inoue selbst die Untersuchung in die Hand nahm. Bei dieser Gelegenheit suchte man vor allem auch Geständnisse über weitere Christen zu erpressen. Es ist auffallend, daß es in fast allen noch erhaltenen Dokumenten immer wieder heißt, in Edo seien die und die Personen angezeigt, bezw. auf der Folter verraten worden, und daß die darauf einsetzende Fahndung weitgehend von Edo aus geleitet wurde.

Inoue schuf auch die Methode der Christenuntersuchung, vom ersten Verhör bis zum Begräbnis der Hingerichteten, mit einer solchen Präzision und Sachkenntnis, wie sie den psychologischen Methoden jeder modernen Geheimpolizei Ehre machen würde. Nach der Gefangennahme gab es zunächst tagelange «Gehirnwäsche», für die er selbst den Kodex nach konfuzianischen Argumenten lieferte [43]. Da diese «Gehirnwäsche» aber meist ergebnislos verlief, ja sogar die Christen öfter siegreich daraus hervor-

---

[42] Vgl. dazu auch: G. Voß und H. Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku (Tôkyô 1940), S. 11 und 44 ff. Die Wirksamkeit dieses Systems läßt sich daraus ersehen, daß in der Folge alle Versuche einer heimlichen Landung scheiterten und alle Missionare bereits beim Betreten japanischen Bodens ergriffen wurden: Die erste sog. Rubino-Gruppe 1642, die zweite Rubino-Gruppe 1643, Giov. Batt. Sidotti 1708.

[43] Siehe: Kirishito-ki, S. 84 ff. Während man die Überwachung des gewöhnlichen Volkes dem Buddhismus überließ, versuchte man die eigentliche wissenschaftliche Bekämpfung des Christentums mit Hilfe der konfuzianischen Staatsethik. Der erste Zusammenstoß zwischen Konfuzianismus und Christentum hatte bereits in der Disputation zwischen Hayashi Razan und dem Bruder Fabian im Jahre 1606 stattgefunden. In der Verfolgungszeit finden wir die ersten Versuche eine konfuzianistischen «Gehirnwäsche» im Jahre 1632, als man den P. Antonio Ishida S. J. mit dem Konfuzianer Saitô Gonnai konfrontierte. In späterer Zeit wurden vor allem die Unterredungen des Arai Hakuseki mit P. Sidotti berühmt, die in Hakusekis «Seiyô-kibun» ihren Niederschlag fanden. Fast alle bedeutenden Konfuzianer der Tokugawa-Zeit fühlten sich daher verpflichtet, in ihren Werken etwas gegen das Christentum zu sagen, obwohl sie meist herzlich wenig darüber wußten, wie Ogiu Sorai etwas ironisch hinzufügt. Auch die zwei antichristlichen Schriften aus der Hand von Apostaten, das «Ha-Deus» des oben genannten Fabian, und das «Kengi-roku» des Christovão Ferreira führen vor allem konfuzianische Argumente ins Feld.

gingen, wie Inoue selbst zugibt [44], ging man bald zu weiteren Verhören und Foltern über. Man wollte dabei vor allem Geständnisse über Personen und die Lage des Christentums erpressen. Dann folgten die Foltern auf dem «Hölzernen Pferd» (Mokuba) usw., an deren Ende die Gequälten fertig geschriebene «Geständnisse» zu unterzeichnen hatten.

Es ist also eine ganz modern anmutende psychologische Methode, die Inoue zur Anwendung brachte. Man hatte eingesehen, daß man mit dem Schwert keine Ideen ausrotten kann. Und man hatte auch durch die Erfahrung den alten Satz von Tertullian bestätigt gefunden, daß das Blut der Martyrer der Same neuer Christen sei. Daher wurde die Losung: Nicht Martyrer, sondern Apostaten! Abgesehen davon, daß man nicht durch Massenhinrichtungen ganze Gegenden entvölkern wollte, hatte man schon längere Zeit erkannt, daß das Beispiel der Apostaten das wirksamste Propagandamittel sei, zumal wenn es sich dabei um führende Christen oder Katechisten oder sogar Priester handelte.

Wenn daher alle «Gehirnwäsche» und Foltern ergebnislos blieben, so hatte man als letztes und wirksamstes Mittel noch die Folter der «Grube» (Ana-tsurushi, oder auch einfach Tsurushi genannt). Dabei wurden die Gefangenen, entweder einzeln oder mehrere zusammen, an einem Gerüst mit den Füßen aufgehängt, so daß der Kopf nach unten in einer Grube hing. Um die Qualen zu mehren, war diese Grube oft mit Unrat angefüllt und mit einem Holzdeckel verschlossen. Wegen des starken Blutandranges nach dem Kopfe umschnürte man den ganzen Leib mit Seilen, ja zuweilen öffnete man auch die Schläfen, um den Blutdruck zu mindern und das gestaute Blut abzulassen. Die Gefolterten erhielten täglich etwas Nahrung, damit sie nicht zu schnell starben und die Folter möglichst lange hinausgezogen würde. Eine einzige Handbewegung genügte, um den Abfall anzuzeigen und aus der Grube befreit zu werden.

Es gab Christen, die bis zu neun Tagen standhaft diese Folter ertrugen, um endlich durch den Tod daraus erlöst zu werden. Aber es ist klar, daß bei dieser Folter schon nach kurzer Zeit die Geistestätigkeit erschlafft und damit jede weitere moralische Verantwortung ausgeschlossen wird.

So kam es in jenen Jahren öfter vor, daß selbst Priester in der «Grube» abfielen und «Buddha anriefen». Von mehreren ist bekannt, daß sie nach ihrer Befreiung aus der Folter offen widerriefen, wie bei P. Chiara und seinen Gefährten im Jahre 1643 ausdrücklich von den holländischen Augenzeugen berichtet wird. Freilich erkannte die Behörde diesen Widerruf nicht an, sondern behandelte die Patres als Apostaten (aber gab ihnen bezeichnenderweise nicht die Freiheit, wie es nach dem Gesetz hätte geschehen müssen) [45].

Eine traurige Ausnahme bildete allerdings der unglückliche P. Christovão Ferreira. Er war der erste, der 1633 in der Grube zum Abfall ge-

---

[44] Vgl. seine beachtenswerten «Hinweise für die Untersuchung von Christen», Kirishito-ki S. 61. — Auch Arai Hakuseki gesteht nach seinen Unterredungen mit P. Sidotti, daß ihm das Christentum eine ganz vernünftige Lehre erscheine. Da nun aber einmal das Verbot des Shôguns bestehe, müsse man sich daran halten.

[45] Über das tragische Ende Chiaras und seiner Gefährten vgl. Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku.

bracht wurde und — nicht widerrief, sondern nachher 20 Jahre hindurch als Spitzel im Dienst der Verfolger tätig war. Und es war vor allem auf seinen Abfall hin, daß man seither die «Grube» als das wirksamste Mittel zum Abfall betrachtete.

3. Die letzten Jesuiten

Im Gebiet von Sendai hatte Date Masamune noch ein Jahr vor seinem Tode, im Jahre 1635 eine große Aktion gegen die Christen vorgenommen. Den Anlaß dazu gab ein Regierungserlaß vom 10. Monat, wonach alle Ritter eine schriftliche Eideserklärung abzugeben hatten, daß sie nicht der christlichen Religion angehörten, und dafür eine mit dem Siegel des Familientempels versehene Bescheinigung beizubringen hatten [46].

Danach wurde auch in der Herrschaft Sendai unter dem Adel und der Ritterklasse eine sog. «Christenuntersuchung» (Kirishitan-Aratame) vorgenommen. Im Archiv der Date-Familie finden sich noch eine ganze Reihe der damals eingereichten Bescheinigungen, die entweder vom Familientempel oder der «Fünferschaft» (Gonin-gumi) unterzeichnet sind [47]. Es war auch bei dieser Gelegenheit, daß die meisten Christen der Ritterklasse den Glauben aufgaben.

Im folgenden Jahr starb Date Masamune. Hatte Masamune sich meist mit einer ziemlich oberflächlichen Durchführung der Christenerlasse begnügt, so war sein Sohn Tadamune, der beim Shôgun Iemitsu in hoher Gunst stand, mehr als irgendjemand geneigt, dem Christentum in seiner Provinz den Todesstoß zu versetzen.

Er wurde bald alarmiert durch die Kunde vom Shimabara-Aufstand. Bald nach Ausbruch des Aufstandes schrieb ihm sein Freund Hosokawa Tadatoshi (Daimyô von Kumamoto) im 11. Monat aus Edo und warnt ihn, daß man sich nicht mit einer äußerlichen Abfallserklärung begnügen könne, sondern auch nachher stets ein wachsames Auge auf die abgefallenen Christen haben müsse. Dafür habe er in seiner Provinz das sogenannte Fünferschaftssystem mit gutem Erfolg angewendet:

> Was die Christen anbetrifft, so weiß ich nicht, was für einen Rat ich für Eure Provinz geben sollte, doch dürfte wohl an Eure Provinz der Befehl ergangen sein, alle Eure Klugheit aufzuwenden und auf die abgefallenen Christen aufzupassen. Auch in unserm Lande haben wir die früher abgefallenen Christen in Fünferschaften eingeteilt und lassen jetzt von den fünf Personen immer vier darüber wachen, daß keiner zum Christentum zurückkehrt [48].

Noch während der Kämpfe in Shimabara hatte die Regierung den späteren Kirishitan-Bugyô Inoue Masashige nach Kyûshû geschickt mit dem besonderen Auftrage, die Lage zu studieren und einen Plan für die systematische Bekämpfung der verbotenen Religion zu entwerfen.

Inoue war bald nach Beendigung des Aufstandes nach Edo zurückge-

---

46 Tokugawa-jikki; Sokkyo-hen (Ms.), Buch I.

47 In den sog. Ishimoda-Akten (Ms.), d. h. die Dokumenten-Sammlung der Familie Ishimoda, die lange zu den Räten der Daimyô von Sendai gehörte; ein Beispiel bei: Cieslik, Die Gonin-gumi im Dienste der Christenüberwachung, S. 113.

48 Dai Nihon Komonjo, Date-ke, Bd. 3, S. 360.

kehrt und hatte in einer Audienz am 13. des 3. Monats (26. April 1638) dem Shôgun Bericht erstattet [49].

Im 8. Monat waren alle in Edo anwesenden Daimyô, bezw. deren Vertreter zu einer Konferenz nach der Residenz des Doi Oi-no-kami gerufen worden, wo ihnen Inoue im Auftrage der Regierung die Christenpolitik erklärte und auch die Aussetzung einer Belohnung für Christenanzeigen allgemein anordnete [50]. Die Regierung erließ dementsprechend am 13. des folgenden Monats (20. Oktober) einen entsprechenden Erlaß, der in einer Versammlung am 20. (1. November) allen Daimyôs eingeschärft wurde.

9. Monat 20. Tag. Das Christentum ist bereits in früheren Jahren mehrfach verboten worden, aber immer noch nicht ausgerottet. Ja, erst vor kurzer Zeit haben die Aufrührer von Amakusa diese Häresie verkündet und einen Aufstand geplant. Von jetzt an soll in allen Provinzen endlich dieses Verbot strikt durchgeführt werden. Wenn jemand einen Christen anzeigt, so soll ihm jede Strafe erlassen und eine Belohnung gegeben werden. Diese ist folgendermaßen festgelegt: Für die Anzeige eines Paters sollen 200 Silberstücke, eines Bruders 100 Stücke, eines Christen 50 Stücke, bezw. 30 Stücke gegeben werden. Dieser Befehl wurde allen Daimyôs in der Hauptstadt und den Provinzen übermittelt, ebenso den Hatamoto [51].

Daraufhin begann man sofort in Edo mit der Durchführung dieses Befehls. In den europäischen Quellen ist von dieser Verfolgung in Edo nichts erwähnt, aber der lakonische Bericht der japanischen Annalen ist deutlich genug:

1. des 12. Monats. Heute wurde von den Rôjû (Ministern) allen Daimyôs der Befehl übermittelt: In der letzten Zeit wurden in der Hauptstadt zahlreiche Christen aufgespürt. Es soll auch in allen Provinzen endlich streng gefahndet werden [52].

Wie es scheint, war die Regierung nicht wenig überrascht, daß selbst in der Hauptstadt noch so viele Christen verborgen waren. Daher griff man zu drastischen Maßnahmen, um auch die Daimyôs in den Provinzen zu größerem Eifer anzuspornen.

15. Jahr Kanei, Jahr des Tsuchinoe und des Tigers. 3. des letzten Monats. Von den Christen wurden am Eingang von Shiba 23 Männer und Frauen kopfüber ins Meer gehängt. Sechs ihrer Hausvermieter wurden gekreuzigt, 14 christliche Frauen und Kinder wurden enthauptet. Das ist der gleiche Ort, wo früher 50 Christen am Eingang von Shiba verbrannt worden waren. Diesmal wurden sie ins Wasser gehängt. Da nun das Christenverbot so scharf war, wurden aus der ganzen Stadt von Edo Anzeigen gemacht. Und deshalb gingen die Stadtbewohner im letzten Monat alle zu den Tempeln und holten sich eine Bescheinigung, daß sie keine Christen seien. Die von auswärts gekommenen Leute waren aber alle in großer Verlegenheit [53].

Daraus geht hervor, daß in den letzten Monaten des Jahres in Edo eine allgemeine strenge Untersuchung stattgefunden hat und die ganze Stadt in Aufregung war, so daß die fremden Besucher, die ja keinem Tempel in Edo angehörten, in Verlegenheit gerieten. Und es wurden öfter ganze

---

49 Tokugawa-jikki.

50 Vgl. das Dokument bei Kanno, Ou Kirishitan-shi, S. 292. Solche Belohnungen waren schon früher in einzelnen Orten Brauch gewesen, z. B. bereits 1623 in Edo.

51 Tokugawa-jikki; Hatamoto sind die direkten Vasallen der Tokugawa. Ein Text dieses Verbots mit Belohnungen, datiert vom 13. des 9. Monats, findet sich: Tsûkô-ichiran, Buch 193.

52 Tokugawa-jikki.

53 Tsûkô-ichiran, Buch 194; der Eingang von Shiba ist das heutige Fuda-no-tsuji, wo bereits 1623 das große Martyrium von Edo stattgefunden hatte.

Gruppen von Christen hingerichtet. Solche Massenhinrichtungen fanden auch in den folgenden Jahren noch statt. So fand man z. B. 1640 in Yotsuya eine Anzahl Bauern, die in unterirdischen Höhlen verborgen waren. Neun wurden hingerichtet. Im gleichen Jahre wurden an die 70 Christen bei Suzugamori kopfüber ins Meer gehängt, wo sie nach einer qualvollen Woche starben [54]. (Fortsetzung folgt)

Miscellanea

In steigendem Maße nehmen die Katholiken der *Vereinigten Staaten am Missionswerk der Kirche* teil. Bereits 65 % aller Einnahmen der päpstlichen Missionswerke sind der Freigebigkeit amerikanischer Katholiken zu danken. Aber noch auffallender ist die Tatsache, daß auch die persönliche Teilnahme am Werke der Glaubensverbreitung eine ungemeine Steigerung erfahren hat. Zählte man 1940 erst 2227 katholische amerikanische Missionskräfte, so waren es 1956 bereits 5126 (2914 Priester und Brüder und 2212 Schwestern). Am stärksten ist das amerikanische Missionspersonal in den verschiedenen amerikanischen Staaten und Westindien vertreten (2112), dann folgt Asien mit 1658, Ozeanien mit 809 und Afrika mit 445 Missionaren und Schwestern. Bereits haben fünf Orden über 150 ihrer Mitglieder in den Missionen: die Jesuiten (10 Provinzen) 750, Maryknoll 464, Redemptoristen 202, Missionare des Göttlichen Wortes (Steyl) 156 und Franziskaner 151. Diese und andere interessante Zahlen und Angaben bietet die vom «Mission Secretariat», Washington D. C., herausgegebene Übersicht: «U. S. Catholic Overseas Missionary Personal, January 1, 1956» (112 pp.).

Beckmann

*

Königskinder als Katechisten. Im Jahre 1604 übernahm die Gesellschaft Jesu auf den Wunsch Königs Philipps III. von Spanien und Portugal die Mission an der Guinea-Küste. Als Oberer dieses Gebietes waltete sieben Jahre lang P. Balthasar Barreyra. Er war schon etwa 70 Jahre alt und hatte bereits 14 Jahre lang am Kongo und in Angola gewirkt. Tapfer übernahm er seine neue Aufgabe. Es gelang ihm, zwei der mächtigsten schwarzen Herrscher für den christlichen Glauben zu gewinnen: den König von Sierra Leone, der Philipp getauft wurde, und den König von Tora, der den Namen Petrus erhielt. Petrus soll bereits 130 Jahre alt gewesen sein — ein Standesamt gab es ja im alten Afrika nicht — und Häuptling eines Menschenfresserstammes, der von Zentralafrika aus seine Beutezüge gegen Norden ausgedehnt hatte. Barreyra gelang es, aus der Sippschaft dieser Herrscher vier junge Königssöhne zu gewinnen. Er unterrichtete sie gründlich im christlichen Glauben, lehrte sie auch portugiesisch lesen und schreiben. Die beiden nahmen die neue Lehre bereitwillig auf und zeigten sich tüchtig, im Glauben kundig und tapfer. Bald war es so weit, daß sie ihrem Meister P. Balthasar als Katechisten Beistand leisten konnten. Durch ihr Beispiel und ihre Lehren bewogen, verlangten sehr viele Heiden nach der Taufe. (Nach Pierre du Jarric, L'Histoire des choses plus memorables etc., Bourdeaux, 1614, III 506 ss.)

Kilger

---

[54] Tsûkô-ichiran, Buch 194.

The Question of Admitting Indians to the Franciscan Order

By fr. Achilles *Meersman* O.F.M., Bangalore, India

During the Portuguese period, the Franciscans worked almost from off their arrival in India for a native saecular clergy. What they achieved in this respect has been very well brought out both by Wicki [1] and D'Mello [2] in their masterly studies. This aspect of the Franciscan Apostolate in India has been dealt with very exhaustively [3].

However, the question of the Franciscans admitting Indians to the Order has as yet not been sufficiently studied. That is the purpose of this contribution.

The number of Indians who were admitted to the Franciscan Order during the Portuguese period [4] was very small. We know only a few names. The first seems to have been Fr. Jorge de S. Pedro, a Malayali and a St. Thomas Christian. He was the companion of Fr. Vicente de Lagos, who had founded the Seminary of St. James at Cranganor for the St. Thomas Christians about the year 1540. This was incidentally the first Seminary of the Portuguese period. This Fr. Jorge is already mentioned in a letter dated 6th January 1543 [5].

The next Indian who to our knowledge, joined the Friars, was Fr. Manuel de Athaide. He was a Malayali Brahmin and a St. Thomas Christian. He was still alive in 1661 [6]. Fr. Constantino de Christo, the Prince-Heir of the kingdom of Jaffna (Ceylon), joined the Order in the Indian Province of St. Thomas about the year 1620. Finally we have a

---

1 J. Wicki S. J., Der einheimische Klerus in Indien, in: Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart, Kilger-Festschrift, Schöneck/Beckenried, 1950, 38, 62.

2 C. M. D'Mello S. J., The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India, Lisboa, 1955.

3 Though Fr. Wicki utilized Paulo de Trinidade extensively, he overlooked one small item, which is hidden away in a short biography Fr. Paulo gives of Bishop Andrew de S. Maria O. F. M. of Cochin. «... e porque hauia muito falta delles (estudos) em o seu Bispado, instituio hũs estudos geraes em a sua see, escolhendo os Lentos da nossa religião, em que se ensinaua a ler, a escreuer, e cantar e Artes e Sagrada Theologia, dos quais logo começou colher mui copioso fruto; porque sendo assi que escassamente se achaua antiguamente hum clerigo letrado nasquellas partes, hoje as mais delles o são, tendo prouido com elles não somente as suas Conesias, mas tambem as Igrejas Parrochiaes com grande aprouaitamento de de suas ovelhas ...» Paulo da Trindade O. F. M., Conquista Spiritual do Oriente, Biblioteca Vaticana, Ms. cod. lat. 7746, Libr., Liv. I, Cap 43.

4 We know of one Indian who joined the Order in the 14th century.. In 1340 Bishop Richard of Burgundy and six Friars were martyred at Amalech (Central Asia) one of whom was "frater Indus interpres illorum". cfr. Relatio Fr. Johannis de Marignolli O.F.M. in: A. van de Wyngaert O.F.M., Sinica Franciscana I, Quaracchi, 1929, 528.

5 Antonio da Silva Rego, Documentação para a Historia das Missões do Padroado Português do Oriente, Lisboa 1947 ss., II, 324.

6 Wadding, Annales Minorum 27, 129 ss.

Fra. Cosimo de Goa, who died still a cleric or scholastic at St. Bonaventure's, Rome, the 7th September 1695 [7].

This number might be increased, but it is most difficult to make out whether those listed as born in India are pure Indians or not. Even if the name of their birth-place is used as a sobriquet or surname, it is not possible to conclude from that fact that they indeed were Indians. They were most probably Portuguese born in India. Then most Indians who were baptised during that period assumed Portuguese names and when they joined the Order they took not only another first name, but another surname as well. We have come across several Friars, who most probably were Indians, but of whom we have no absolute certainty. We have discarded these.

Still we do not think that the number would be very great, even if we were able to discover the origin of every Indian who joined the Order. From the very beginning the admittance of Indians was restricted. The ones who joined, had generally received the habit in Europe. Thus, Fr. Jorge was most probably admitted in Portugal. One must bear in mind that almost from the time of the discovery, the Portuguese had taken a number of Indians to their own homeland [7a]. These were generally well selected and some of these were sent to Portuguese schools and became priests. Thus we have to explain the appearance of the Malayali, Fr. Jorge, among the Friars. Fr. Manuel de Athaide had been accepted by order of Paul V, in the Roman Province and Fra. Cosimo, who had been a page at the court of Duke Cosimo of Florence, joined St. Bonaventure's Friary, "ad Palatinum", Rome. Only of Fr. Constantino de Christo do we know that he joined the Order in India, but that must have been on account of the accident of his birth.

But how did the Franciscans justify this policy. In the first place they might have been sceptical about those recent converts being able to follow the new life and persevere in it. St. Francis Xavier was of the this opinion as far as the Society is concerned [8]. In 1585, at the 3rd Provincial Council of Goa, there was some doubt as to their being able to assume responsibility. "The idea of developing the native clergy and training them in such a way that they would be able gradually to replace the European clergy even in affairs of greater responsibility did probably not occur to them. No wonder, — it was much too early then to think of that [9]."

---

[7] Benedetto Spila O. F. M., Memorrie Storiche della Provincia Reformata Romana, Roma, 1890, I, 389.

[7a] Regarding the sending of Indians to Europe we read the following in a letter of Mateus Dias, dated Cochin, 22 Jan. 1550: "O frei Vincente (de Lagos O. F. M.) tinha determinado de mandar este ano trei ou quatro moços a Portugal para afrenderem a doutrina catolica, não sei qual foi a causa de se nom irem este ano; he necessario que mande Vosa Altéza a frei Vivente que sem nenhuma duvida mande la ate vinte moços dos christãos de Santo Tome a Portugal pera aprenderem." Silva Rego, Doc. IV, 480—1.

[8] J. Wicki S. J., Documenta Indica, Romae, 1948, 25—26*. Re. difficulty of weaning the Indians from their old ways and thus make them worthy to receive Holy Orders. cfr. Wicki, Doc. Ind. I, 746; Silva Rego, Doc. IV, 561.

[9] D'Mello, l. c. 141.

But this was not the main reason why the Franciscans refused to admit Indians to their ranks. The real reason was that it was forbidden not only by the Constitutions of the Order, but by Papal Decrees as well: "... quia in praedicta Provincia Sancti Thomae adsunt Brevia Apostolica bonae memoriae Pauli IV et Gregorii XIII S.V. Praedecessorum quibus expresse prohibitus, ne recipiantur in Monasterium descendentes intra quartum gradum, ex Judaeis, Mauris conversis, et haereticis licet in remotiori gradu et ex gentibus noviter conversis, idemque statutũ fuit per decreta in Generalibus Capitulis facta, inquibus declarantur inhabiles, descendentes ex praedictis ad ingrediendum Monasteria et professionem emmittendam cum irritanti decreto et professionis nullitate ... [10]."

The Constitutions of the Order, according to an edition of the year 1643 read about the same: "In oltre, che non si dia l'habbito della nostra Religione à descendenti dà Hebrei ò Mori, ò da quelli Heretici, li corpi o statue de quali siano state bruggiate, sin'alla quarta generatione [11]." As sources for this legislation they refer to the decrees of Clement VII (1523—34), Paul III (1534—49) and Gregory XIII (1572—85).

In the 16th century a number of decrees were promulgated regarding this matter. They were meant not only for India, but for other regions as well [12]. In order to gain an understanding of this legislation, we wrote to Fr. Reinoud Weyenborg O.F.M., of the Antonianum, Rome, and asked him to see whether he could find anything in regard to this matter. He very kindly sent us the following information, we are grateful for. From the details he sent, it appears that not only the Popes, to whom we have referred, decreed in the matter, but also Pius V. Thus in his Motu Proprio, "Pastoralis officii" of the 28th of May, 1157, to the Friars Minor, he writes:

"No. 11 Postremo, quod in novitiis recipiendis fiat inquisitio de moribus et vita eorum iuxta Regulam eiusdem Beati Francisci quae ait, Diligenter examinent eos de fide Catholica et de ecclesiasticis sacramentis etc. et fiat inquisitio de progenitorum suorum defectu: volentes quod iis, qui maumethanorum vel iudaeorum genere descendunt, cum, post susceptum ab eis sacrum Baptisma, graeci et iudaei distinctio esse non debeat, nullatenus defectus huiusmodi quo minus in Ordinem praedictum recipiantur, et ad consequendas in dicto Ordine dignitates, gradus et officia Religionis vel cuipiam alteri nocere possit vel debeat. Et quoad descen-

---

10 Miguel da Purificação O.F.M., Relação Defensiva dos filhos da India e da Prouincia do Apostolo S. Thomé, Barcelona, 1640, 60. The Superiors were obliged to observe these Papal decrees under pain of otherwise the vows being invalid, as Miguel da Purificaçao here says. It was for this reason that H. Henriques S.J., who had been in the Franciscan Novitiate for some seven months, had been obliged to leave and had difficulties in being allowed to make his vows in the Society of Jesus. Wicki, Doc. Ind. II, 134, III, 236. Even to admit Sisters it was difficult. Thus we come aross a rescript permitting a certain South American Indian to join the Poor Clares. Wadding, Annales Minorum, 27, 499, ad annum 1628.

11 Regola del Nostro Padre S. Francisco con le Constitutioni Generali (Napoli, 1643), 18—19. cfr. Wicki, Doc. Ind., II, 134.

12 L. Lemmens O.F.M., De Clero Indigena a Fratribus Minoribus inter gentiles formato, Antonianum III (1928) 93, where he speaks about the Indians of Mexico.

dentes ex haereticis, videlicet conversis, pariter minime circa praemissa quicquam obstet.

No. 12 Quoad vero illos qui ex haereticis damnatis et non conversis, vel quorum statuae combustae fuerint, originiem ducunt, per lineam paternam usque ad secundam generationem, per lineam autem maternam usque ad primam tantum in praemissis obesse decernimus et idem servetur in fratribus, qui ad sacros, etiam presbyteratus ordines admittuntur [13]."

On the other hand Gregory XIII on Sept 8th 1573, writes in his "Consuevit R. P." the following: No. 11 Decernentes de novo quod, quoad illos, qui ex mahometanorum, iudaeorum vel haereticorum damnatorum descendunt origine, servetur quod piae memoriae Paulus Papa IV praedecessor noster per suas in forma brevis litteras sub datum videlicet vigesima quarta aprilis MDLIX pontificatus sui anno quarto [14]."

As far as Paul IV is concerned, Fr. Reinoud writes that he went to the Vatican Archives, but found nothing, since many letters and originals of decrees of this Pope have not been preserved. This latter fact was pointed out already by Pastor in his History of the Popes. It would be safe to conclude that in this matter Paul IV seems to have been strict, Pius V on the other hand more lenient. Gregory XIII seems to have returned to the stricter discipline of Paul IV.

From the facts that so many Popes legislated on the matter, it seems that it was an important question. It might have been due to troubles the Catholics of Spain had had as far as converted Jews and Mohammedans are concerned.

In the various statutes of the St. Thomas Province we have not come across anything regarding the admitting of Indians to the Order. This possibility was in those days not considered, as the vows they would have taken, would have been invalid. In the first Statutes of the Province, promulgated in 1595 we only find legislation regarding "Mestiços e Castiços". They were very wary about accepting those too. The former were entirely excluded, whereas some of the latter were taken in special cases [15].

But how long were those laws enforced? Between the years 1601 and 1611 the French Officer Pyrard de Laval visited Goa and reports that all the Orders accepted native candidates, except the Jesuits [16]. This is definitely a mistake. As yet no Order accepted Indian candidates to their ranks. About 1645 there was not a single Indian in any Order, as reported to Rome, therefore also not in the Franciscan order [17]. In 1658

---

13 Bullarium Romanum, VII, 918; Enchiridion de statibus perfectionis, I Documenta Ecclesiae sodalibus instituendis (Collectanea Sacrae Congreg. de Religiosis, I), Romae, 1949, 76.

14 Bullarium Romanum, VIII, 59.

15 F. Lopes O.F.M., Missões Franciscanas na India Oriental em 1595. Casas, pessoal e legislação, Archivo Ibero-Americano, XIII (1953) 207. In the beginning they did accept a few Mestiços. Rodrigo de Serpa O.F.M., Commissary, speaks about accepting a number although it was against the orders of the Provincial in Portugal. cfr. His Letter, dd. Goa 8th November 1532, Silva Rego, Doc. II, 213. By "Castiços" were meant those born in India of Portuguese or European parents.

16 D'Mello, l. c. 163.

17 D'Mello, l. c. 155.

Pope Alexander VII in his Sacrosancti Apostolatus Officii of 18th January 1658 writes: "Neophytos Deo sub religionis jugo servire volentes sine rationabili causa Regulares non respuant sed pari charitate omnes qui spiritu Dei aguntur et ad perfectionem anhelant, amplectantur." This does not seem to have had much effect. Clement IX, the 13th September 1669, is therefore obliged to return to that order and urge its observance.

We doubt very much whether that order was observed by the Franciscans. Had they at all any knowledge of the decree? In those days the communications with Rome were very bad. We must bear in mind too that it was only a generaiton or so ago that the Propaganda had been inaugerated and had come into contact with the Padroado and some violent discussions had already taken place. Moreover no letter or Papal enactment could reach India without the "placet regium". We are therefore of the opinion that the Franciscans had either no knowledge of this decree, or else considered themselves not bound to its observance, or were even forbidden to observe it, as they resorted under the Padroado.

We have not been able to examine all the editions of the Provincial Statutes. We have only been able to consult those of 1680 and 1697. According to them both Indians and "Mestiços" were still excluded. No mention is made of "Castiços". We presume that the prohibition as far as the latter are concerned, was soon dropped, since Miguel de Purificação around the year 1640 writes that over half the members of the Province were born in India [18].

The Franciscans began to accept Indians into the Order only towards the second half of eighteenth century. This we are led to believe from what Fr. Manoel Da Madre de Deus O. F. M., the Provincial of the St. Thomas Province, writes in 1789: "The Fathers who are in the Kingdom af Pegu (Burma) and Monrava (Ramnad and part of Tinnevelly Districts, South India) are asking for a few more Religious to help them to comply with their obligations as to the Sacraments which they administer to many thousands of Christians, but since it is twenty-five years that Missionaries have come from Portugal and of the Indians who have entered in this Province since the order of His Majesty, I have only found two capable of being presented as confessors and every year I must keep ready all the Chaplains whom they might ask me, for the Navy of His Majesty ... [19]."

Fr. Manoel therefore links up the admitting of Indians to the Order with a decree of the Portuguese Crown. To which decree Fr. Manoel here refers we do not know with certainty. We have found two documents among some papers which formerly belonged to the Archives of the St. Thomas Province, from which it would appear that this order had

---

18 Statutes of the St. Thomas Province of 1680, Chapter IV, No. 24; Statutes of 1697, Capter IV, No. 25. A copy of these statutes is at the Franciscan Friary, Bangalore, India. Miguel da Purificação O. F. M., l. c. 66 V.

19 Memorial of Manuel da Madre de Deus O. F. M., to the King of Portugal, dd. Goa 3rd January 1789, MS. Public Archives of Goa, Livro de Monções, 170 A, 105. Quoted by Achilles Meersman O. F. M., The Franciscans in the Ancient Burmese Kingdoms of Ava and Pegu, Archivum Franciscanum Historicum, XXXI (1938), 375.

been given only because in those days there was a scarcity of Portuguese Priests for the Missions: 1) "Manda a Rainha Nossa Snra. que os Prelados das Religiõens estabelecidas na India não admitão nem aceitem por modo algum Europeos a entrar nas ordens Regulares sem que para isso tenhão expressa licença da mesma Snra. o que participo a V. P. Rma. para que assim o tenha entendido e observe. Deos guarde a V. P. Rma. Pangim de Goa, 1779. Federico Guilherme de Souza. Ao Rmo. Pe. Fr. Nicalao de. S. Rita, Provincial da Ordem de S. Francisco." — 2) "Por ser impracticavel que do Reyno de Portugal se possão mandar para este Estado o grande numero da Religiosos Europeos precisos assim para as obrigaçoens dos claustros como para as extenças Missoens dispersas por huma grande parte da Azia he servida a Rainha Nossa Senhora que os Prelados das ordens Regulares aceitem os Naturaes do Estado para suprirem os do Reino, o que participo a V. P. Rma. para que o observe e conferindo quantos Religiosos lhe faltão para os ditos ministerios e specialmente para as missioens de que se acha encarregada a sua Religião." — This second document is only a copy of the original, made by the secretary of the Province. It is neither dated nor signed. It comes immediately after the first document we have quoted and which was also copied out without signature or date, but of which the original was fortunately preserved [20].

Not only the Franciscans, but other Orders as well seem to have begun accepting Indians into their ranks in greater numbers only about this time. Some of them did accept a few in the beginning, but all seem to have discontinued. We are certain f. i. about the Theatinos who only began to receive Indians from the year 1751 [21].

When the Religious Orders were suppressed in Portuguese India in 1835 there were in all some 300 Religious of whom the vast majority were sons of the soil [22]. This we are led to believe not only from reports, but also from the names of some of the suppressed religious, whose families still exist in India.

* * *

How should we judge this policy of the Franciscans. It does seem that they were overcautious and overscrupulous in the matter, to say the least. They could easily have obtained dispensation even before 1658 in the matter, as individual Friars such as Fr. Manuel d'Athaide, Fr. Jorge de S. Pedro and Fr. Constantino de Christo and perhaps others must have obtained them. Also they could have decided to accept Indians into the Order about 1636, when the then Viceroy forbade them to accept Portuguese who had come to India, into the Order [23]. In that case the Order and the Missions that were entrusted to them, which for a part lay outside the Portuguese territory, would not have suffered.

---

20 Meersman, l. c. 375.

21 J. A. Ismail Gracias. Uma pagina da historia dos Theatinos de Goa, Oriente Português, II (1905), 465.

22 D'Mello, l. c. 177; J. M. do Carmo Nazareth, Occidentaes e Orientaes nos conuentos religiosos de Goa, Oriente Português, IV (1907), 73.

23 Miguel Da Purificação O. F. M., l. c. 67.

Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765

an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O.M.I. 6

V. Amerika

1. Kanada und Louisiana[1]

Verhängnisvoll für das Missionswerk der katholischen Kirche in Nordamerika wurde der Pariser Friede vom Jahre 1763, in dem das bisher französische Kanada endgültig an die protestantischen Engländer überging. Zwar war dem Bischof Pontbriand bei der Übergabe von Québec freie Ausübung der katholischen Religion zugesichert worden, allein die englische Regierung versuchte im Anfang alles, um Kanada zu einem protestantischen Land zu machen. Unzufrieden mit der neuen politischen Lage, kehrten 18 Geistliche, mit Ausnahme von zwei Kanadiern alles Franzosen, in den Jahren 1759—1764 nach Frankreich zurück. In derselben Zeit starben 39 Priester. So zählte die Kirche in Kanada statt der 196 Priester im Jahre 1759 nur noch 137 im Jahre 1764. Zum Unglück war unter den Verstorbenen auch Bischof Henrie-Marie Dubreil de Pontbriand von Québec der einzige Bischof in ganz Nordamerika. Dem im Jahre 1763 vom Kapitel von Quebec zum Nachfolger erwählten Sulpizianer Montgolfier versagte der englische Gouverneur die Anerkennung. Bessere Aussichten bestanden für den zweiten Kandidaten des Kapitels, Jean-Olivier Briand, der sich von Anfang an auf den Boden der gegebenen Tatsachen gestellt hatte. Während Briand in London bei der englischen Regierung sich um seine Anerkennung als Bischof von Québec bemühte, trat in Rom am 24. März 1764 eine Congregatio particularis zusammen, um die religiöse Lage der englisch gewordenen ehemaligen französischen Kolonien zu prüfen. Mitglieder der Congregatio particularis waren der Kardinalpräfekt Castelli, die Kardinäle Stoppani, Ferroni, Corsini, Colonna di Sciarra, sowie der Sekretär Marefoschi. Ihr lag ein Bericht des Prokurators der französischen Kolonien l'Isle-Dieu[2], sowie des Dekans des Kapitels von Québec Lacorne[3] vor.

Demnach zählte die Diözese Québec vor dem englisch-französischen Kriege ohne die Indianer 120 000 Seelen, und zwar 80 000 in 124 Pfarreien im eigentlichen Kanada, 20 000 in Louisiana und ebensoviel in

---

1 Lit. Trudel, Marcel: Inventaire de l'Eglise canadienne à la fin de 1764. In: Revue D'Histoire de l'Amérique Française IX. (Ottawa 1955), pp. 313—346; Caron, Invanhoë: Inventaire de la Corespondance de Mgr Jean-Olivier Briand, Evêque de Québec 1741—1794. In: Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour 1929—1930 (Québec 1930), pp. 47—136.

2 Mémoire sur l'état présent de l'Eglise de Québec. Congr. Particolari dall'anno 1764 al 1781 (137), f. 17—30 v.

3 Mémoire qui présente au Saint Siège Marie-Joseph Lacorne Doyen du Chapitre et vicaire Général du Canada. ibid. f. 63—67.

Akadien und den benachbarten Inseln. In den Jahren 1755—1760 verschleppten die Engländer die französischen Ansiedler von Akadien, Ile St-Jean, Ile Royal und Rivière St-Jean. Die ungefähr 6000 bekehrten Indianer jener Gebiete, wurden zum Teil mit den Franzosen verschleppt, zum Teil in die Wälder versprengt.

Nach langen Verhandlungen erlangte Briand vom englischen Hof die stillschweigende Anerkennung mit der Erlaubnis, sich in Frankreich weihen zu lassen. Klemens XIII. bestätigte am 21. Januar 1766 durch ein Breve die vom Kapitel vorgenommene Wahl Briands zum Bischof von Québec und gab ihm in einem zweiten Breve die Erlaubnis, sich in aller Stille von nur einem Bischof weihen zu lassen[4]. Nachdem Briand am 16. März 1766 in Surenne durch die Hände des Bischofs Charles-Gilbert Demay de Termont von Blois geweiht worden war, reiste er über London nach Québec zurück, wo er bei seiner Ankunft am 28. Juni 1766 mit Freude und Begeisterung aufgenommen wurde. An Stelle des berüchtigten Testeides, hatte die englische Regierung ihm eine annehmbare Formel vorgelegt. Später schlug Briand dem Gouverneur von Kanada für die Ablegung des Treueeides eine ähnliche Fassung vor, die jeder gute Katholik ruhigen Gewissens unterschreiben konnte[5].

In der Folgezeit versichert Briand mehrmals in seinen Briefen, daß die Engländer ihn schätzen und achten. Doch gab die Regierung ihm in offiziellen Schreiben nie den Bischofstitel, der dem anglikanischen Würdenträger vorbehalten blieb. Für die Regierung war Briand der «Superintendant der römischen Kirche in der Provinz Québec». Die neuen Herren gewährten ihren katholischen Untertanen zwar bald volle religiöse Freiheit, doch litt das kirchliche Leben sehr unter dem drückenden Priestermangel; umso mehr, da es den Jesuiten, Rekollekten und Sulpizianern verboten war, Novizen aufzunehmen[6]. Der Bischof konnte zwar jedes Jahr einige kanadische Seminaristen weihen, doch genügten die Neupriester nicht, um die Lücken auszufüllen, die der Tod gerissen hatte. Den französischen Priestern blieb nach wie vor der Weg nach Kanada verschlossen. Zwei Akadier, die im Seminar vom Hl. Geist in Paris studierten, schickte der Prokurator l'Isle-Dieu nach Vollendung des dritten Theologiejahres nach Kanada zurück. Als gebürtige Kanadier erhielten sie ohne Schwierigkeit die Einreiseerlaubnis und wurden bald nach ihrer Ankunft vom Bischof von Québec geweiht[7]. Doch wurden noch im Jahre 1783 die beiden Sulpizianer Capel und Sicard, die ohne Erlaubnis der Regierung nach Kanada gekommen waren, vom Gouverneur Haldimand, einem gebürtigen Schweizer, nach London zurückgeschickt[8]. Um den Katholiken eine

---

[4] ibid. f. 70—72.

[5] «Moi N. promets sincèrement et affirme par serment que je serai fidèle et porterai foy et fidélité à Sa Majesté le Roy Georges ...» S. C. America Settentrionale Canada nuova Brettagna Labrador Terra Nuova Dal 1668 al 1791 (1) f. 326.

[6] Brief Briands an den Kardinalpräfekten Castelli vom 15. 10. 1772. S. C. America Settentrionale, Canada ... 1668—1791 (1) f. 296—301 v.

[7] Brief des Prokurators l'Isle-Dieu an die Propaganda vom 28. 12. 1772. S. C. America Settentrionale, Canada ... 1668—1791 (1) f. 302—307 v.

[8] ibid. f. 374.

entgegenkommende Geste zu machen, wandte sich im Jahre 1781 der Hof von England an den König von Sardinien und ersuchte ihn um Überlassung von vier französischsprechenden Priestern für die Seelsorge in Kanada. Der Erzbischof von Turin bat daraufhin die Propaganda um die Fakultäten für vier Priester aus der Diözese Genf, die sich für die Arbeit in Kanada zur Verfügung gestellt hatten. Er waren dies Joseph-François Du Clot, Joseph Masson, Jean-Pierre Besson und Joseph-Vincent Bosson. Nach einer abenteuerreichen Fahrt — sie waren unterwegs von einem französischen Kaperschiff aufgegriffen worden — langten die vier in Kanada an[9].

Es ist bewundernswert, daß die Kirche von Kanada in dieser Zeit, in der sie um ihr Dasein kämpfte, die Missionen nicht ganz aufgab. Bis zum Pariser Frieden hatten die Jesuiten die Hauptlast der Missionen in Kanada getragen. Nach einer Aufstellung vom Ende des Jahres 1761 arbeiteten 19 Patres und sieben Brüder an folgenden Orten: im Kolleg von Québec waren vier Patres und fünf Brüder, in der Residenz von Montréal zwei Patres und ein Bruder, bei den Huronen ein Pater, bei den Irokesen drei Patres, bei den Abenakis vier Patres, bei den Ottawas drei Patres und ein Bruder, und «in regione remota» zwei weitere Patres[10]. In den Jahren 1759—1764 kehrten vier Jesuiten nach Frankreich zurück, sieben andere starben in denselben Jahren. So verloren die Jesuiten in Kanada im Zeitraum von fünf Jahren fast die Hälfte ihrer Mitglieder. In der Irokesenmission Caughnawaga weilten im Jahre 1764 die Jesuitenpatres Joseph Huguet und Bernard Well. P. Antoine Gordan versah die Irokesenmission St-Régis. P. Pierre Du Jaunay arbeitete bis zum Jahre 1767 unter den Ottawas von Arbre Croche. P. Pierre Potier weilte zu derselben Zeit schon 21 Jahre unter den Huronen von Detroit. P. Jean-Baptiste de La Brosse war im Jahre 1764 Missionar in Mascouche. 1770 gab ihm der Bischof Fakultäten für Akadien, Rimouski und Ile Vert. Ein Jahr später finden wir ihn in der Mission St-Bonaventure in der Baie des Chaleurs. Sein Nachfolger in Mascouche wurde P. Bernard Well. Der Luxemburger Charles Germain betreute als Pfarrer von St-François-du-Lac auch die etwa 1000 Seelen zählende Abenakimission in Yamaska.

Von den 22 Rekollekten, die wir im Jahre 1764 noch in Kanada antreffen, waren wenigstens vier als Missionare tätig; P. Bonaventure Charpentier in Miramichy (Akadien), Théodore-Claude Loiseau in Sainte-Croix, Louis Demers unter den Abenakis der Mission von Béancourt, ihm folgte im Jahre 1767 P. Dominique Petrimoulx und 1769 P. Nicolas Coutourie nach, ferner P. Simplicius Bocquet bei den Ottawas und Huronen von Detroit.

Als der Tod nach und nach diese Missionare hinwegraffte, fanden sich trotz des drückenden Priestermangels einige Weltpriester, die sich der Neuchristen annahmen. So versuchte nach 1768 der irländische Welt-

---

9 ibid. f. 337, 351.

10 Numerus Missionariorum Societatis Jesu qui laborant in variis Novae Franciae seu Canada regionibus exeunte anno 1761. S. C. America Settentrionale, Canada ... 1668—1791 (1) f. 181.

priester Bailly es einige Jahre vergeblich, die versprengten Indianer Akadiens wieder zu sammeln. Joseph-Mathurin Bourg, aus dem Québecer Missionsseminar, war von 1777 bis 1787 in der Baie des Chaleurs tätig. Auch der spätere Bischof von Québec, Jean-François Hubert, arbeitete die letzten drei Jahre vor seiner Bischofsweihe unter den Huronen von Detroit.

Obwohl *Louisiana* links des Mississippis schon im Februar 1763 an England abgetreten worden war, führte der Kolonialrat von New Orleans noch im Juli den Beschluß des Pariser Parlaments vom 6. August 1762 über die Unterdrückung des Jesuitenordens durch. Mit Gewalt wurden die Jesuiten aus ihren Missionen entfernt. Nur der 72jährige kanadische Pater Michael Baudoin durfte im Krankenhaus von New Orleans bleiben. Alle anderen wurden mit Ausnahme von P. Sébastien-Louis Meurin, der auf das rechte, spanische Mississippiufer flüchtete, nach Frankreich abgeschoben. Einen klaren Überblick über die Lage der Mission vor der Vertreibung der Jesuiten vermittelt uns der Bericht, den der Jesuit Philibert-François Watrin nach seiner Ausweisung im Auftrag des Kardinalpräfekten der Propaganda abgefaßt hat [11].

Im Jahre 1763 zählte Louisiana, Weiße und Indianer zusammengenommen, etwa 10 000 Seelen. Unter ihnen arbeiteten neun bis zehn Kapuziner, neun Jesuiten und einige Priester aus dem Missionsseminar von Québec.

Die Kapuziner waren in Louisiana niemals in der Indianermission tätig gewesen. Nur einer ihrer Patres war Seelsorger in einem kleinen Dorfe der Apalachen am Rivière Rouge. Diese waren einst von spanischen Missionaren bekehrt worden, als sie noch bei Fort Mobile seßhaft gewesen waren. In New Orleans, das 1764, einschließlich der Soldaten und Sklaven, 4000 Einwohner zählte, hatten die fünf Kapuziner nach der Vertreibung der Jesuiten auch deren Arbeit mit übernommen. Außerdem versahen die Kapuziner die Weißenseelsorge an der Côte des Allemands und in Pointe Coupée.

Die Jesuiten betreuten in der Stadt New Orleans hauptsächlich die Sklaven, von denen sie 150 für den Glauben gewonnen hatten. Außerdem versahen sie den Dienst als Hausgeistliche an zwei Krankenhäusern und im Kloster der Ursulinen, mit dem ein königliches Waisenhaus und eine Mädchenschule verbunden waren.

Im Gebiet von *New Orleans* arbeiteten sie unter den Tchactas, die etwa 1200—1500 Krieger zählten. Die Jesuiten erzielten zwar bei den Indianern nur sehr wenige Bekehrungen, doch gelang es ihnen, sie zu Freunden der Franzosen zu machen. Nach Ansicht des P. Watrin hatten die Jesuiten damit der Kolonie einen großen Dienst erwiesen, denn die Krieger der Tchactas hätten jederzeit ohne große Mühe New Orleans innerhalb eines einzigen Tages erobern und zerstören können. Eine zweite Indianermission im Gebiete von New Orleans hatten die Jesuiten unter den Alibanos errichtet. Da die Franzosen die Indianer laufend mit Branntwein versorg-

[11] Copie d'un Mémoire abregé sur les Missions de la Colonie nomée Louisiane, composé par le Père Philibert François Watrin, Jésuite, cy devant Missionnaire à la Louisiane. S. C. America Centrale dal Canada all'Istmo di Panama 1673—1775 (1) f. 424—429. cf. B. M. II. n. 1427.

ten, blieben hier alle Bekehrungsversuche der Missionare ohne Frucht. Ebenso erfolglos blieb die Mission unter den Arakansasindianern, die etwa 150 Meilen von New Orleans entfernt ihre Wohnsitze hatten. Der Aberglaube der Indianer, das schlechte Beispiel der Franzosen, besonders aber die Zuchtlosigkeit der Offiziere verhinderten jegliche gedeihliche Missionsarbeit.

Von den sieben Dörfern der Franzosen in *Illinois* waren drei den Jesuiten anvertraut; die übrigen vier, die in zwei Pfarreien zusammengefaßt waren, unterstanden dem Missionsseminar von Québec. Als ihre Hauptaufgabe in Illinois aber betrachteten die Jesuiten die Missionstätigkeit unter den Peurias, Kaokias, Metchigamias, Miamis und Kasakiasindianern. Obwohl die Missionare sich schon seit 1680 um die Bekehrung der Peurias bemühten, verharrten diese hartnäckig im Heidentum. Die Kaokias und Metchigamis waren nur schwer für den Glauben zu gewinnen gewesen, und bald hatten sie ihn wieder aufgegeben. Unter den Miamis hatten die Missionare trotz größten Eifers nur wenige Bekehrungen erzielen können. Nur die Kasakias waren Christen geworden und dank des Eifers und des Mutes ihrer Missionare trotz aller Verführungskünste ihrer Nachbarn auch geblieben. Der Aberglaube, die Unbeständigkeit der Ehen und die Trunksucht waren die Haupthindernisse der Missionsarbeit. Im Verkehr mit den Weißen verweichlichten die Indianer, die Trunksucht richtete sie dann vollends zu Grunde. Von den 10 000 Indianern, die im Anfang des Jahrhunderts im Gebiet von Illinois gewohnt hatten, waren bei der Vertreibung der Jesuiten noch 800—900 übrig geblieben. Jenseits des Missouris lebten noch zahlreiche Indianer, mit denen die Missionare noch nicht in Berührung gekommen waren, nur durch die kanadischen Waldläufer hatten sie Kunde von ihnen erhalten.

Nach der Vertreibung der Jesuiten blieben die Indianer zunächst ohne Missionare. Im Mai 1764 kehrte P. Meurin aus dem spanischen Gebiet in seine alte Mission zurück. Unter den Kaokias arbeitete der Rekollekt Luc Collet, der aber schon im September 1765 starb. Bischof Briand versprach P. Meurin, der nunmehr als einziger Priester in Illinois wirkte, baldige Hilfe. Doch erst im Jahre 1768 konnte er ihm den kanadischen Neupriester Pierre Gilbault zur Unterstützung schicken.

Für viele Jahre blieb die Missionslage in Kanada und Louisiana so, wie wir sie geschildert haben. In seinem Visitationsbericht vom 19. Juli 1788 schreibt der Bischof Jean-François Hubert von Québec, daß in seiner riesigen Diözese nur noch sechs bis sieben Missionen unter den Indianern beständen, so daß man nicht mit großen Erfolgen rechnen könne[12].

So ist es nicht zu verwundern, daß Kanada und Louisiana keinen Platz im Borgiabericht gefunden haben. Nur eine Randnote des Propagandasekretärs vermerkt: «Es fehlt Kanada, wo 160 000 Katholiken unter dem Bischof von Québec leben[13].»

---

[12] S. C. America Settentrionale, Canada ... 1668—1791 (1) f. 479.
[13] B. 26.

2. *Die englischen Besitzungen in den heutigen Vereinigten Staaten*[14]

Im Jahre 1752 wandte sich ein reicher irländischer Grundbesitzer der dänischen Antilleninsel Ste-Croix (Cruise) an die Propaganda und bat um Missionare für diese Insel. Durch diese Anfrage erfuhr die Propaganda, daß der Apostolische Vikar des Londoner Bezirkes die Jurisdiktion über die englischen Besitzungen in Amerika ausübte. Weder aus dem Archiv des Apostolischen Vikars noch aus dem der Propaganda konnten hierfür irgendwelche Rechtstitel vorgelegt werden. Darum empfahl die Congregatio generalis vom 6. Dezember 1756 dem Papst, er möge alle bisher vorgenommenen Jurisdiktionsakte des Apostolischen Vikars von London für rechtlich gültig erklären und ihm vorläufig auf sechs Jahre Jurisdiktion über die englischen Besitzungen in Amerika geben[15]. In der Audienz vom 23. Januar 1757 entsprach Benedikt XIV. dem Wunsche der Propaganda. Diese Fakultäten wurden am 25. März 1759 nach der Ernennung des neuen Apostolischen Vikars und dann wiederum am 31. März 1765 auf weitere sechs Jahre erneuert[16]. Gleichzeitig legte die Propaganda dem Apostolischen Vikar die Verpflichtung auf, Rom über die Lage der katholischen Kirche in den englischen Kolonien von Amerika auf dem laufenden zu halten. So schickte denn Bischof Challoner, zunächst Koadjutor, dann Apostolischer Vikar von London, getreulich in den Jahren 1756, 1763 und 1773 seinen Bericht an die Propaganda[17].

Demnach war 1763 in allen englischen Kolonien auf dem amerikanischen Festland, mit Ausnahme von Maryland und Pennsylvanien, die Ausübung des katholischen Kultus verboten. In Maryland betreuten zwölf Priester 16 000 Katholiken, die Kinder mit eingerechnet. In Pennsylvanien waren fünf Priester, die sich der 6000—7000 Katholiken annahmen. Trotz des Verbotes spendeten die Priester auch den Katholiken in den Staaten Virginia und New Jersey heimlich die Sakramente. 1785 gibt der Apostolische Präfekt Caroll in seinem Bericht an die Propaganda fast die gleichen Zahlen an. In Maryland wohnten 15 800 Katholiken, und zwar 9000 Erwachsene, 3000 Kinder unter zwölf Jahren und fast ebensoviele Negersklaven; in Pennsylvanien 7000 Katholiken, darunter nur sehr wenige Neger; in Virginia 200 Katholiken, die vier- bis fünfmal im Jahr von einem Priester besucht wurden[18]. Die Zahl der Priester wird 1764 mit 17, 1771 mit 23 und 1773 mit 20 angegeben. Hauptträger der Seelsorge waren die Jesuiten, die von Weltpriestern unterstützt wurden. Wie aus einer undatierten Aufstellung, wahrscheinlich aus dem Jahre 1773, hervorgeht, waren die Kräfte folgendermaßen verteilt:

---

[14] Lit. Hughes, Thomas, S. J.: History of the Society of Jesus in North America colonial and federal. Text: 2 vol. London 1907/17. Documents: 1 vol. in 2 Teilen, London 1908/10; Corrigan, R.: Die Propaganda-Kongregation und ihre Tätigkeit in Nord-Amerika. München 1928.

[15] Acta 1756 (126) f. 358 «praevia sanatione omnium gestorum usque adhuc».

[16] Udienze di Nostro Signore 1760—1764 (9) f. 789—790 v; ibid. 1765—1769 (10) f. 45 v.

[17] S. O. C. G. dei 13. Sett., 15. Nov. e 6. Decembre 1756 (767) f. 273—275 v, Breve Ragguaglio dello Stato della Religione Cattolica nelle Colonie Inglesi dell'America, mandato da Monsignor Vescovo Deboren. Coadjutore del Vicario Apostolico di Londra; S. C. America Centrale ... 1673—1775 (1) f. 290—291; ibid. f. 557—558.

[18] S. C. America Centrale ... 1776—1790 (2) f. 454—456 v.

Distrikt von Georgestown: 17 Posten
Vier Patres (darunter auch der Novizenmeister von White Marsh) und ein Weltpriester

Distrikt von S. Mary: 10 Posten
Drei Patres (darunter ein kranker, der nicht predigen kann), zwei Weltpriester, ein Bruder

Maryland: 4 Posten
Zwei Patres und ein Weltpriester

Pennsylvanien: 15 Posten
Zwei Patres (darunter ein alter, der nur noch Beichte hören kann) und fünf Weltpriester [19].

Aus allen Dokumenten, die wir sehen konnten, geht hervor, daß die Seelsorgsarbeit der Priester den weißen Kolonisten galt, doch waren die Negersklaven mit eingeschlossen. Caroll stellt den katholischen Negern das Zeugnis aus, daß sie unwissend im Glauben und sittlich durchweg verdorben waren [20].

Von Indianermission kann keine Rede sein.

In den Berichten Challoners spielt die Bischofsfrage eine wichtige Rolle. Schon in seinem ersten Bericht vom Jahre 1756 bat er die Propaganda, sie möge einen Apostolischen Vikar für die englischen Besitzungen in Amerika ernennen, damit die dortigen Katholiken nicht ohne das Sakrament der Firmung blieben. Doch müsse man klug vorangehen, um die Jesuiten, die bisher allein die Mission versorgten, nicht zu verärgern, da sie sonst Schwierigkeiten mit der Regierung gegen den Plan ins Feld führen könnten [21]. Nachdem im Jahre 1763 Kanada, Louisiana und Florida englisch geworden waren, schlug Challoner der Propaganda vor, sie möge dem zukünftigen Bischof oder Apostolischen Vikar von Québec Jurisdiction über alle englischen Besitzungen in Amerika geben [22]. Doch die Propaganda ging auf diesen Vorschlag nicht ein. In einem Brief vom 4. Juni 1771 an seinen römischen Agenten Stonor bedauerte Challoner, daß die amerikanischen Katholiken trotz der verhältnismäßig günstigen Lage der Kirche in den britischen Besitzungen noch immer keinen Bischof hätten. Die Jesuiten rieten von der Ernennung eines Apostolischen Vikars für Britisch-Amerika ab, weil sie glaubten, eine solche Neuerung könnte eine neue Katholikenverfolgung veranlassen. Damit nun nicht 20 000 Seelen der Firmgnaden verlustig gingen, empfahl Challoner, man möge den Bischof von Québec mit der Firmung in Maryland und Pennsylvanien

---

19 Catalogus Missionum Societatis Jesu in statibus unitis Americae S. C. America Centrale ... 1673—1775 (1) f. 292—293.

20 S. C. America Centrale ... 1776—1790 (2) f. 454—456 v «in fide rudes et in moribus turpissimi plerique».

21 «Puo essere che dispiacerebbe un poco quei Padri che sono soli in possesso delle Missioni più numerose e potrebbero forse con qualche apparenza di verità rappresentare che una tal novità fosse per dare offesa al governo civile, dal quale hanno provato questi anni passati delle asprezze insolite», S. O. C. G. dei 13. Sett., 15. Nov. e 6. Decembre 1756 (767) f. 275 v.

22 S. C. America Centrale ... 1673—1775 (1) f. 291. Brief vom 2. 8. 1763.

beauftragen[23]. Darauf schrieb die Propaganda am 7. September 1771 in dem Sinne an den Bischof von Québec[24]. Bischof Briand antwortete am 15. Oktober 1772, er sei bereit die Reise zu unternehmen, nur müsse er vorher die Erlaubnis des Gouverneurs Carleton einholen, der noch nicht von London zurückgekehrt sei. In der Zwischenzeit wolle er einige Missionare in diesen Ländern um ihre Meinung in der Angelegenheit bitten[25]. Hughes sagt, daß P. Ferdinand Farmer von Philadelphia von der Reise abgeraten habe, da er Schwierigkeiten für die Katholiken in Nordamerika befürchtete[26]. Da kurz darauf der Freiheitskampf der Vereinigten Staaten begann, wurde die Reise des Bischofs von Québec, der treu zur Krone von England stand, von selbst hinfällig[27].

Nachdem *Florida* 1763 englisch geworden war, verließen fast alle Spanier das Land. 1768 siedelten sich dort auf Betreiben des Engländers Andrew Turbull 1300 Einwanderer aus Minorka, Italien und Griechenland an. Dem sie begleitenden Weltpriester Peter Camps und dem Franziskaner Bartholomäus Casanuova gab das Hl. Offizium am 8. Juni 1768 besondere Fakultäten in Abhängigkeit vom Bischof von Santiago auf Cuba[28].

3. Die Antillen

Unter Missionen in Amerika verstand die Propaganda in erster Linie die *französischen Antillen*[29]. Hier arbeiteten, zum Teil auf denselben Inseln, Unbeschuhte Karmeliten, Dominikaner, Kapuziner und Jesuiten unter Kolonisten, Negersklaven und den wenigen Kariben, die auf einsamen Inseln den Einbruch der neuen Zeit überlebt hatten. Aus den Berichten der Missionare greifen wir nur das heraus, was auf die eigentliche Missionstätigkeit unter den Negern und Indianern Bezug hat.

Die Präfektur der *Unbeschuhten Karmeliten* umfaßte fünf Pfarreien auf Guadeloupe, drei auf der Insel Marie Galante und eine auf der Insel Les Saints. Präfekt war der Provinzial von Tours, der die Fakultäten der Formula 4 a und zudem noch das Recht zu firmen hatte. Unter dem Vizepräfekten Etienne Bourgineau de Saint-Quentin arbeiteten vier Karmeliten, von denen einer, Eugène Martineau de Saint-Joseph, in Amerika geboren war. Ferner hatten sich den Karmeliten ein Franziskaner und ein Augustiner angeschlossen. Auf Guadeloupe hatten die Karmeliten 1767 von den Jesuiten die Pfarrei für die Neger in Basse-Terre übernommen. Der Pfarrer Irenée la Salle hielt ihnen jeden Sonn- und Feiertag eine katechetische Predigt auf Kreolisch, d. h. in einfachem, verderbtem Französisch. Ungefähr drei Viertel aller Negersklaven waren bereits in Amerika geboren und somit getauft. Heiden waren nur die frisch aus Afrika

---

23 ibid. f. 543—544.
24 Lettere della S. Congregatione 1771 (218) f. 394—395 v.
25 S. C. America Settentrionale, Canada ... 1668—1771 (1) f. 301 v.
26 Hughes o. c. Text II. p. 595.
27 B. 25—27.
28 B. 29 Randnote.
29 Lit. Rennard, J.: Histoire religieuse des Antilles Françaises des origines à 1914 d'après des documents inédits. Paris 1954.

angekommenen Sklaven, die zumeist sehr spät getauft wurden. Auf Marie Galante und den umliegenden Inseln gab es noch einige Kariben. Sie galten als sehr scheu, abergläubig, rachsüchtig und faul. Da sie im Bereich der Präfektur der Kapuziner wohnten, hatten die Karmeliten sich nicht mit ihnen befaßt [30].

Die Dominikaner verwalteten auf den Antillen zwei Präfekturen: Martinique mit einigen Pfarreien auf Guadeloupe und Saint-Domingue (San Domingo) mit den umliegenden Inseln. Nach den Berichten der Präfekten Noël Baillet von San Domingo und Louis Bernard von Martinique aus dem Jahre 1760 waren fast alle Bewohner mit Ausnahme eines Teils der Negersklaven katholisch. Doch lag das religiöse Leben unter den Weißen sehr im argen: «Circa mores infiniti sunt abusus, luxuria viget supra modum.» Die meisten begnügten sich mit der Taufe, nur wenige Frauen kamen Ostern zu den Sakramenten, viele Männer empfingen die erste hl. Kommunion auf dem Sterbebett. Ihre eigenen Kinder ließen die Kolonisten erst nach Jahren taufen, die Sklavenkinder aber sofort nach der Geburt. Da die Religion der Sklaven nur im Empfang der Taufe und im gemeinsamen Abendgebet an den Festtagen bestand, wuchsen die Kinder praktisch unter Heiden auf [31].

Die Dominikaner und Jesuiten auf San Domingo waren geteilter Auffassung in der Handhabung der Taufpraxis und Sakramentenspendung in der Negerseelsorge. So überreichten die Dominikaner der Propaganda ein «Libellus Memorialis de Baptismate Infantibus servis sine delectu non conferendo [32].» Als Begründung für ihre Auffassung führten die Dominikaner an, daß die weißen Herren sich nicht um die religiöse Erziehung der Sklavenkinder kümmerten, die Sitten der schwarzen Eltern aber heidnisch seien. Eine zweite Streitschrift trägt den Titel: «Notanda de Baptismate adultorum atque imprimis de doctrina et praxi PP. Jesuitarum [33].» In ihr wird behauptet, daß die Jesuiten erwachsene Sklaven ohne Vorbereitung tauften und zu den Sakramenten zuließen; obwohl sie wüßten, daß die meisten von ihnen Gewohnheitssünder seien. Zum Beweis wird eine Stelle aus dem Buche des Jesuiten Pierre-François-Xavier Charlevoix angeführt, wo es heißt: «Die Neger können nur die Hauptwahrheiten unseres hl. Glaubens verstehen. Die meisten leben im Konkubinat, da sie sich nur mit Erlaubnis ihres Herrn verheiraten dürfen. Diese Erlaubnis wird nicht leicht gegeben; nie gestattet man ihnen, sich eine Frau außerhalb des Hauses zu wählen [34].» Da die Jesuitenmission in den Antillen kurz danach aufgehoben wurde, erledigte sich auch dieser Streit von allein [35].

---

30 S. O. C. G. del 28. Febraro 1763 (797) f. 74—75; S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 210—212, Bericht des Vizepräfekten Bourgineau vom 20. 9. 1771; B. 21.

31 S. O. C. G. de 22. Luglio e 18. Agosto 1760 (786) f. 222—231, Bericht Noël Baillet: Roma 3. 3. 1760.

32 ibid. f. 268—269.

33 ibid. f. 271—277.

34 Charlevoix: Histoire de l'Isle Espagnole ou de S. Domingue. Ecrite particulièrement sur des Memoires Manuscrits du P. Jean-Baptiste Le Pers, Jésuite, Missionnaire à S. Domingue et sur les Pièces Originales, qui se conservent au Dépôt de la Marine. Paris 1730—31. Tom. 2. Lib. 12 p. 502; cf. B. M. III. n. 296.

35 B. 21—22.

Die Präfektur der *Kapuziner* aus der Normandie erstreckte sich auf die Inseln Martinique, Ste-Lucie, Guadeloupe, St-Martin, St-Barhélemy und Désirade. Der Präfekt P. Charles-François de Coutances hatte seinen Mitbrüdern treffliche Missionsanweisungen gegeben [36]. Auch in der Präfektur der Kapuziner stellten die frisch aus Afrika eingeführten Negersklaven die Masse der Heiden dar. Sie waren voller Laster und Aberglauben. Es verging eine gewisse Zeit bis sie das Kreolisch der Negersklaven verstanden. Trotzdem begannen die Kapuziner mit Hilfe von Dolmetschern sofort mit ihrer religiösen Unterweisung. Gerade die Neuankömmlinge wünschten bald getauft zu werden, da sie vor der Taufe wie ein Stück Vieh eingeschätzt wurden. (Ceux qui ne sont pas baptisés sont regardés come des bestes brutes.) Manche von ihnen waren so lasterhaft, daß sie erst nach langer Vorbereitung zur Taufe zugelassen werden konnten, einige wurden sogar erst in Todesgefahr getauft. Mit der Sonntagsruhe war es übel bestellt, da die Regierung fürchtete, die Negersklaven könnten einen Aufstand ausbrüten, wenn sie an den Sonn- und Feiertagen müßig blieben. Auf Désirade wurden die Aussätzigen aller anderen Inseln interniert. Ein Kapuziner von Guadeloupe besuchte sie von Zeit zu Zeit. Auf einigen Inseln lebten noch vereinzelte Kariben. Die Missionare gaben sich alle Mühe, um ihr Zutrauen zu erwerben. Einige ließen sich unterrichten und sogar taufen. Doch verschwanden die Getauften bald danach und waren nicht mehr aufzufinden [37].

Die Jesuiten hatten einst in den französischen Antillen drei Präfekturen verwaltet: San Domingo, Martinique und Alt Cayenne (die Insel Guyana) mit Neu Cayenne (auf dem amerikanischen Festlande). Nach einer Aufstellung aus den Jahren 1762—1764 waren in diesen drei Präfekturen 25 Patres und zehn Brüder tätig gewesen [38]. Nach der Unterdrückung der Jesuiten in Frankreich wurden sie auch aus diesen Missionen entfernt [39]. Am 26. Mai 1763 empfing Klemens XIV. in aller Heimlichkeit nach einer Cappella Papale in der Kirche S. Maria in Vallicella (Chiesa Nuova) den Kardinalpräfekten der Propaganda Castelli und den Sekretär Marefoschi in Audienz und teilte ihnen mit, Ludwig XV. wünsche Breven in blanco für die Weltpriester, die die Jesuiten in den französischen Kolonien von Amerika ersetzen sollten. Und zwar verlangte der König die Fakultäten für neun Präfekten und ebensoviele Vizepräfekten für folgende Gebiete: San Domingo, Guadeloupe, Martinique, Alt Cayenne, Neu Cayenne, Désirade, Marie Galante, Ste-Lucie und St-Pierre et Miquelon [40]. Um das Geheimnis zu wahren, ordnete der Papst an, der Präfekt solle die Fakultäten geben, ohne daß in der Kongregation darüber gesprochen würde [41].

---

36 Statuta et Sanctiones pro Missionibus Cappucinorum Americanis. Rothomagi MDCCLII (in fine: F. Carolus Franciscus) in 12° pp. 32. S. C. America Meridionale dall'Istmo di Panama allo stretto di Magellano 1745—1766 (3) f. 314—329.

37 Etat de la mission des Capucins dans les îles du vent de l'Amérique , S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 273—274 v; B. 22—23.

38 S. C. Missioni Miscellanea I. f. 396—399.

39 Im Oktober 1763 wurden die Häuser der Jesuiten auf Martinique und San Domingo aufgelöst, 1764 folgten Guadeloupe und die übrigen Inseln.

40 Udienze di Nostro Signore 1760—1764 (9) f. 556.

41 ibid. f. 564 «a motivo di conservare il segreto dalla Santità Vostra comandato».

Für San Domingo, Martinique, Cayenne und St-Pierre et Miquelon war ein Präfekt mit den Fakultäten der Formula 4a vorgesehen. Auf die übrigen Inseln sollte ein einfacher Priester mit dem Titel «Missionario principale» als Missionsleiter geschickt werden. Am 17. Juli 1763 wurde Klemens XIV. die Liste der Missionare vorgelegt, die vom Pariser Nuntius Pamphily-Colonna das Missionspatent erhalten hatten. Apostolischer Präfekt von San Domingo war Pierre de la Roque, der vom Franziskanerorden zu den Benediktinern übergetreten war. Der Nuntius wollte ihm zuerst die Fakultäten nicht geben, da er kein Weltpriester war. Doch de la Roque hatte mächtige Fürsprecher am französischen Hof, die sich für ihn in Rom verwandten. Für Alt Cayenne war Etienne Fleury aus der Diözese Bayeux zum Präfekten ernannt worden. Antoine Lair aus derselben Diözese ging als Missionar nach Neu Cayenne. Louis-Joseph d'Estable aus der Diözese Reims war als Missionar für Alt Cayenne vorgesehen. Die meisten Missionare stellte die Diözese Besançon. Pierre-Joseph Perreau und François Vincent gingen als Präfekt bezw. als Missionar nach Martinique. Athanase Oudet und Jean-Baptiste Noir sollten nach Guadeloupe gehen, Jean-Antoine Galliard und Fernand Chevassu waren für Marie Galante bestimmt, Anatole-Gabriel Pourcelet und Charles-François Bochelu für die Insel Désirade. Für Ste-Lucie waren Jean-Nicolas Buffet aus der Diözese Reims und Cazotte aus der Diözese Dijon als Missionare vorgesehen, für St-Pierre et Miquelon hatte sich noch niemand gefunden [42].

Am schwersten wurden durch diesen Wechsel der Missionare die eigentlichen Heidenmissionen, wie etwa Cayenne betroffen. P. Alexius Ruel, ehemaliger Oberer der Jesuiten in Cayenne, der nach der Unterdrückung der Jesuiten in Frankreich und den französischen Kolonien mit drei anderen Jesuiten in der Mission geblieben war, meldete der Propaganda am 20. Februar 1767, daß von allen Weltpriestern, die nach Cayenne geschickt worden waren, nur noch ein einziger dort sei. Die anderen waren entweder gestorben oder nach Frankreich zurückgekehrt. Darum bat Ruel für sich und seine drei Gefährten um Erneuerung der Jesuitenfaktultäten. Doch die Congregatio Generalis vom 23. März 1767 vermerkte zu dieser Anfrage: «Dilata» [43]. So arbeitete nunmehr in einem Gebiete, in dem 1763 noch sieben Patres waren, ein einziger Weltpriester. Über das weitere Schicksal der Mission berichtete am 27. Januar 1775 der Vizepräfekt Robillard, der die Mission verwaltete, nachdem der Präfekt Poussin Cayenne verlassen hatte und nach Frankreich zurückgekehrt war. Die Präfektur zählte acht Pfarreien mit 2000 Weißen und 8000 Negern. Unter den Pfarreien waren die Missionen Oyapoc und Kuru in Neu Cayenne. In Kuru und Simamary, wo viele Indianer wohnten, hatten die Jesuiten um 1760 blühende Missionsstationen gehabt. Doch nachdem die Patres aus der Mission entfernt worden waren, hatten die Indianer die Dörfer verlassen und waren nach Surinam ausgewandert. So wohnten in den beiden Dörfern Kuru und Simamary 1775 kaum noch 100 Indianerfamilien.

---

42 ibid. f. 593—595.
43 S. O. C. C. de 23. Marzo e 7. Aprile 1767 (817) f. 23, 25.

Auch in Oyapoc waren die Indianer nach der Austreibung der Jesuiten im Innern des Landes verschwunden. Um die Indianermission wieder aufzunehmen, mußten nach Ansicht des Vizepräfekten wenigstens vier Priester nach Cayenne kommen; zwei für den Norden bis zum Fluß Marony und zwei für den Süden, von Oyapoc bis zur portugiesischen Grenze [44].

Auf den *englischen* Inseln Barbados und St. Christopher wohnten nur wenige Katholiken, meistens Irländer. Sie wurden von Zeit zu Zeit von den zwei irländischen Priestern, die auf der Insel Montserrat ihren Wohnsitz aufgeschlagen hatten, besucht. Die 300 Irländer dieser Insel bildeten die stärkste katholische Gruppe auf den englischen Antillen. Auch die Insel Antigua hatte eine irländische Pfarrei, die der Dominikaner Nicholas Crump verwaltete. In seinem Bericht an die Propaganda vom Jahre 1756 sagte Challoner, daß die irländischen Priester sich in keiner Weise um die sehr zahlreichen Neger kümmerten [45].

Im Pariser Frieden von 1763 kamen auch die Inseln Grenade, Grenadilos, Dominica, St. Vincent und Tobago unter englische Herrschaft und somit unter die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars von London. Challoner ernannte im Jahre 1766 den Kapuziner Benjamin auf sechs Jahre zum Obern der ehemalig französischen Inseln. Er hätte es gerne gesehen, daß die Propaganda zu seiner Entlastung einen Irrländer zum Apostolischen Vikar oder Präfekten der alten englischen Inseln ernannt hätte [46].

Auf *Jamaica* wohnten verhältnismäßig viele Katholiken. Challoner berichtet, daß zwei Priester vergeblich versucht hatten, sich dort niederzulassen [47].

Wir haben bereits gesehen, daß sich im Jahre 1752 der Irländer Nicholas Tuite sich an die Propaganda wandte, und um Missionare zur Bekehrung der Neger und Kariben auf der *dänischen* Insel Ste-Croix (Cruise) bat [48]. Nachdem der König von Dänemark seinen katholischen Untertanen der Antillen Gewissensfreiheit zugesagt hatte, gab die Propaganda den Dominikanern Hyacinthus Kennedey und Dominikus Allen am 20. Januar 1759 die Fakultäten der Formula 5 a für die dänischen Inseln Ste-Croix, St. Thomas und St. Johannes. Am 17. Februar 1761 erhielten ihre Mitbrüder Thomas Devenish und Terentius Mac Donnel dieselben Fakultäten [49]. Wir hören zwar von 250 Irländern auf Ste-Crois und 20 Katholiken auf St. Thomas, aber kein Wort über die Mission unter den Negern und Kariben [50].

Auf der *holländischen* Insel Curaçao [51] lebten im Jahre 1756 ungefähr 4000 weiße und 40 000 farbige Katholiken ohne Priester. Am 20. Februar

---

[44] S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 282—285 v; B. 23.
[45] S. O. C. G. dei 13. Sett., 15. Nov. e 6. Decembre 1756 (767) f. 273 v, «Ma non anno nissuna considerazione ne cura delli Negri, che vi sono in gran numero».
[46] S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 200—201 v, Brief Challoners an Klemens XIV. vom 30. 3. 1771 über die englischen Kolonien in Amerika; B. 28.
[47] B. 27. [48] Acta 1752 (122) f. 232 v.
[49] S. C. America Antille 1634—1760 (1) f. 436; ibid. 1761—1789 (2) f. 3.
[50] B. 25.
[51] Lit. Brada O. P.: Kerkgeschiedenis Curaçao (1742—1776), Willemstad 1951.

1756 gab die Propaganda dem Nuntius in Brüssel Blancovollmachten für einen Priester, der nach Curaçao gehen sollte. Wir wissen aber nicht, ob tatsächlich jemand hingekommen ist. Im gleichen Jahr schickte der Erzbischof von Santa Fé de Bogota im Einverständnis mit dem Bischof von Caracas zwei spanische Priester, Antonio Navarro und Juan Thomas Fonte nach Curaçao. Der Gouverneur nahm beide auf, doch gab man im Jahre 1767 dem Pfarrer Oem in Amsterdam zu verstehen, daß die Regierung lieber zwei Holländer oder Belgier an ihrer Stelle sähe. Viele Sklaven flohen von Curaçao in die spanischen Besitzungen. Sie wurden nicht ausgeliefert, wenn sie als Grund ihrer Flucht angaben, daß sie katholisch werden wollten. Die Regierung vermutete wohl, daß die spanischen Priester die Sklaven zur Flucht ermunterten[52]. Schon im Jahre 1763 hatte der Bischof von Caracas aus demselben Grunde der Propaganda geschrieben, sie möge einige der Regierung genehme Priester nach Curaçao schicken. So gab denn Klemens XIV. am 14. Juni 1767 auf Vorschlag des Nuntius von Brüssel dem ehemaligen Alumnus des Propagandakollegs Franken die Fakultäten der Formula 4 a für Curaçao[53]. Über die Tätigkeit Frankens in Curaçao haben wir im Archiv der Propaganda keine weiteren Hinweise finden können. Wohl aber über P. Arnold Maubach aus dem Dritten Orden des hl. Franziskus, der im Jahre 1768 nach Curaçao kam. Der Nuntius von Brüssel fand Worte des höchsten Lobes für die Tätigkeit des verdienstvollen Missionars, der bereits nach einem Jahre starb[54]. Für die holländische Insel St. Eustachius, auf der eine Zeitlang der Dominikaner Thomas Devenish tätig gewesen war, erhielt am 18. Januar 1763 sein irischer Landsmann und Mitbruder Patrick Dalton die Fakultäten[55].

4. Spanisch-Amerika

Da die Missionare in den spanischen Kolonien ihre Berichte dem königlichen Patronatsherrn einreichen mußten, enthält der Borgiabericht über diese Gebiete im Grunde nur eine Zusammenstellung der besonderen Missionsfakultäten. Alle Bischöfe Westindiens hatten auf 10 Jahre die Fakultäten der Formula 1 a, die meisten dazu noch auf 20 Jahre besondere Ehefakultäten. Einige konnten auch einfachen Priestern die Erlaubnis zum Firmen geben[56]. Die Franziskaner Observanten in Westindien hatten auf zwölf Jahre die Fakultäten der Formula 4 a und von der Sacra Penitenzieria außerordentliche Ehefakultäten[57].

Ein trübes Bild der Missionslage in *Mexiko* zeichnet ein ungenannter Augustiner, der 14 Briefe an die Propaganda schrieb, in denen er die Propaganda anflehte, sie möge einen Nuntius nach Mexiko schicken. Wir geben ihren Inhalt mit den Vorbehalten wieder, die man im allgemeinen bei anonymen Briefen macht.

---

52 S. O. C. G. de 23. Marzo e 7. Aprile 1767 (817) f. 332; S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 7—9 v.
53 Udienze di Nostro Signore 1765—1769 (10) f. 334.
54 S. C. America Antille 1761—1789 (2) f. 177.
55 ibid. f. 32; B. 24. 56 B. 116—117. 57 B. 118.

Nach unserem Gewährsmann gaben die Bischöfe die von den Ordensleuten unter den Indianern gegründeten Pfarreien, sobald sie gut entwickelt waren, den Weltpriestern. Da die Ordensleute aber nicht ständig sich für andere plagen wollten, verloren sie die Lust an der Arbeit in den Missionspfarreien. Die wenigen, die auch weiterhin sich um die Bekehrung und Seelsorge der Indianer abmühten, wurden von ihren eigenen Mitbrüdern verachtet und verfolgt, so daß ihre Zahl immer mehr abnahm. Viele Pfarrer aus dem Weltpriesterstand lernten die Sprache ihrer Pfarrkinder nicht. Selbst die wenigen Pfarrer, die die Sprache der Indianer kannten, predigten nicht und hielten auch keinen Katechismusunterricht, da sie ihre ganze Zeit der Jagd und dem Spiel opferten. Alle aber erzwangen mit Härte den Zehnten, so daß viele Indianer die Dörfer verlassen haben und in die Wälder zurückgekehrt sind. Dazu kam das schlechte Beispiel der Spanier. Sie verkauften den Indianern Wein, so daß viele der Trunksucht erlagen und ihre Felder nicht mehr bestellten. Da die Indianer so ihre Schulden nicht bezahlen konnten, nahmen die Spanier ihnen nach und nach die Felder und allen Besitz fort. Um leben zu können, mußten die Indianer in den Bergwerken arbeiten, wo sie praktisch wie Sklaven behandelt wurden, so daß viele von ihnen bald starben. Die Negersklaven, die die Spanier von den Portugiesen einhandelten, wurden im allgemeinen erst auf dem Sterbebette getauft[58].

Im Jahre 1749 übertrug ein königliches Dekret der Kapuzinerprovinz von Navarra und Cantabria die Mission von *Maracaibo*[59], im heutigen Venezuela. Die Propaganda gab am 17. November 1749 dem Provinzial als Präfekten auf zehn Jahre die Fakultäten der Formula 4a. Nach den Angaben, die dem Verfasser des Borgiaberichtes vorlagen, hatten die Kapuziner bereits vier Dörfer mit 300 bekehrten Indianern gegründet[60].

Die durch die Bulle Innozenz XI. «Pietatis et Christianae caritatis» vom 30. Mai 1686 gegründeten Missionskollegien der Franziskaner in Südamerika werden in unserem Bericht nur in einer Randnote erwähnt[61]. Eine Ausnahme macht die Mission *von Cerro del Sal*[62] in Peru, die dem Kolleg Santa Rosa de Ocapa unterstand. Da der Generalkommissar der Franziskaner in Südamerika José Torribia im Jahre 1760 um Erneuerung der Fakultäten auf weitere zehn Jahre für Cerro del Sal, Fauxa, Guanuco und Caxemarquilla (Jauja, Huamuco, Cajamarquilla) gebeten hatte, lag der Propaganda ein — wenn auch kurz gefaßter — Bericht über diese Mission vor. Demnach hatte die Mission große Fortschritte gemacht, aber auch schwere Opfer gebracht. Allein in den letzten fünf Jahren waren 20 Missionare von den Indianern getötet worden. Damit die Mission, im Falle des Todes des Präfekten, nicht jahrelang ohne Haupt bliebe, schlug

---

58 Compendio della Relazione secreta dell'Indie Occidentali di 14 carte data alla S. Congregazione de Propaganda Fide dal Padre N. Agostiniano del Messico dell'Indie Occidentali. S. C. America Centrale ... 1673—1775 (1) f. 625—627.

59 Lit.: Cronica de la Residencia de PP. Capuchinos de Maracaibo. Maracaibo 1924.

60 B. 117—118.

61 B. 119.

62 Lit. Izaguirre, Bernardino, O. F. M.: Historia de las Misiones Franciscanas, Tomo II. Libro Cuarto. Lima 1923.

der Generalkommissar der Propaganda vier Patres vor, die dem Präfekten José de San Antonio im Todesfalle in der Reihenfolge ihrer Ernennung nachfolgen sollten. Es waren dies die Patres José Ampuero, José de San Antonio Bustos, Manuel Becerril und Andres Blanco. Alle vier waren in den von Innozenz XI. errichteten Missionskollegien ausgebildet worden. Mit Erlaubnis und auf Kosten des Königs waren sie nach Cerro del Sal gekommen, wo sie schon seit Jahren mit Erfolg tätig waren[63]. Daß die Vorsichtsmaßnahme des Generalkommissars nicht unbegründet war, beweist die Tatsache, daß im Jahre 1766 allein in den Missionsstationen Manoco und Pampa del Sacramento bei einem Aufstand der Indianer sechs Patres, vier Brüder und fünf Terziaren getötet wurden.

5. Brasilien[64]

Italienische Kapuziner waren die Missionare der Propaganda in Brasilien. Sie besaßen dort drei Präfekturen: Pernambuco, Rio S. Francisco und Rio de Janeiro, deren Präfekten auf sieben Jahre die Fakultäten der Formula 4a hatten. Nach dem Bericht des Präfekten Carlo Maria da Ferrara vom Jahre 1759 hatten die Kapuziner der Präfektur Rio de Janeiro vor 30 Jahren mit der Arbeit unter den Minuanes- und Guappesindianern am Rio Grande begonnen. Wenige Jahre nachdem die Missionare dort eine Kirche und ein Haus gebaut hatten, zogen die Indianer fort, so daß die Patres an einem anderen Ort wieder von neuem anfangen mußten. Ein Entscheid des königlichen Gerichtes von Lissabon sprach dann diese Mission den Franziskaner Reformaten zu. Seitdem beschränkte sich die Tätigkeit der Kapuziner der Präfektur Rio de Janeiro auf die Seelsorge und die Predigt von Volksmissionen. Nach Ansicht des Präfekten war sie zwar nützlich, aber nicht notwendig (di semplice utilità e non di necessità). Bemerkenswert ist, daß es nach Angabe des P. Carlo Maria da Ferrara in ganz Brasilien keinen Priester gab, der im Lande geboren war. Die Seelsorge lag zum größten Teil in den Händen der Jesuiten, Benediktiner, Karmeliten, Franziskaner Reformaten, genannt Antonini, unbeschuhten Augustiner, Franziskaner Observanten, Kapuziner und Oratorianer vom hl. Philipp Neri[65].

Der Präfekt Barnaba da Tedaldi zeichnete in seinem Bericht vom 5. Februar 1760 ein düsteres Bild von den Indianermissionen der Präfekturen Rio S. Francisco und Pernambuco. Barnaba da Tedaldi hatte als Präfekt zweimal in drei Jahren alle «Alde» (Reduktionen) der Indianer besucht und war selbst 19 Jahre lang Missionar in Pambù gewesen. So war ihm bekannt, daß die Mission nur karge Frucht trug, und daß der Erfolg in keiner Weise den Mühen und Anstrengungen der Missionare entsprach. Er sah den einzigen Gewinn der Mission in den kleinen Kindern, die in der Taufunschuld gestorben waren. Der Charakter der Indianer, Rebellen von Natur, sagt P. Barnaba, schien ihm der wahre Grund des Mißerfolges

---

63 S. O. C. G. dei 17. Marzo, 28. Aprile e 2. Giugno 1760 (785) f. 14; B. 119.
64 Lit. Rezende, Modesto de Taubate; Motta, Fidelis de Primerio: Os Missionarios Capuchinhos no Brasil. Sao Paulo 1929.
65 S. C. America Meridionale ... 1745—1766 (3) f. 455—458.

zu sein. Wenn ein Missionar auch nur zwei oder drei Tage nicht auf seiner Station war, feierten die Indianer große Feste, zu denen sich auch die Weißen, Neger und Mulatten der Umgebung einfanden. In der Trunkenheit fielen dann alle Hemmungen. Da die Missionare sahen, daß all ihre Arbeit vergeblich war, wollten sie nicht mehr bei den Indianern bleiben; manche hatten sogar ohne Erlaubnis die Mission verlassen. Von den Patres der beiden Präfekturen waren im Berichtsjahr zehn in den Missionen. Auf der Mission S. Fedele Martire, am Rio de Una, Distrikt Villa del Cairù, Diözese Bahia, war der ehemalige Präfekt von S. Thomé in Afrika, Filippo da Todi. Er zählte 68 Jahre und war seit 1752 in der Mission. Zur Station gehörten — Männer, Frauen und Kinder zusammengerechnet — etwas über 100 Seelen. Auf der Mission Pacatuba am Rio S. Francisco, Diözese Bahia, die 460 Seelen zählte, arbeitete Eleuterio da Milano. Er war 37 Jahre alt und seit 1752 in der Mission. 1765 wurde er Präfekt. Zur Mission S. Pietro del Porto Foglia, Diözese Bahia, gehörten 460 Seelen. Missionar war Giacomo da Levante. Er war 42 Jahre alt und 1752 in die Mission gekommen. Die Mission Gianbattista de Rodellas, Diözese Bahia, hatte 200 Seelen. Sie betreute Carlo da S. Secondo. Er war 30 Jahre alt und seit 1757 in der Mission. Die Station Asciarà (Axarà), Diözese Pernambuco, zählte nur 80 Indianer. Ihr Missionar war der 60-jährige Gianbattista da Caramanico, der schon 1739 in die Mission gekommen war. In Vargem am Rio S. Francisco, Diözese Pernambuco, wirkte Giuseppe da Monticelli unter 120 Indianern. Er war 45 Jahre alt und seit 1747 in der Mission. 1762 wurde er Präfekt. Die Mission Pambù am Rio S. Francisco, Diözese Pernambuco, umfaßte 250 Indianer. Ihr Missionar war der 42 Jahre alte Nicolò da Bagnara, der seit 1755 in der Mission weilte. Vorher war er von 1748 an als Missionar am Kongo tätig gewesen. Die Station Aracapà am Rio S. Francisco zählte 100 Seelen, die von Saverio da Genova betreut wurden. Er war 49 Jahre alt und seit 1743 in der Mission. Zur Mission S. Felice dell'Isola del cavallo in der Diözese Pernambuco gehörten 80 Indianer. Ihr Missionar war Angelo d'Oneglia. Er zählte 36 Jahre und war seit 1752 in der Mission. Die letzte Mission war Irapuà in der Diözese Pernambuco. Angel da Mondovi, der 35 Jahre zählte und seit 1752 in der Mission war, betreute dort 100 Indianer [66].

Im August 1761 wurden die Missionen der Kapuziner in der Diözese Pernambuco mit den Missionen der Franziskaner Reformanten zu zwei großen Pfarreien zusammengelegt, die der Bischof von Pernambuco-Olinda, Francisco Javier Aranha, den Franziskanern übertrug. So behielten die Kapuziner nur noch die vier Missionen in der Diözese Bahia, nämlich: San Fedele Martire, Pacatuba, S. Pietro del Porto Foglia und Gianbattista de Rodellas [67].

P. Carlo Maria da Ferrara erzählt uns in seinem Bericht, welche Rolle die Sklavinnen zu der Zeit, sogar in manchen brasilianischen Schwesternklöstern spielten. In Rio de Janeiro visitierte er das Kloster der Fran-

[66] ibid. f. 479—480.
[67] ibid. f. 503.

cescane Concezioniste, eine Tochtergründung der Klarissinnen von Bahia. Obwohl das Haus klostereigene Sklavinnen besaß, war es dort üblich, daß jede Schwester eine oder zwei Sklavinnen hatte, die sie von ihrer Mitgift ernähren und kleiden mußte. Mit den übrigen Bräuchen hatten die Schwestern in Rio de Janeiro auch diesen Brauch des Mutterhauses übernommen. Aus Barmherzigkeit hatten die meisten die von den Weißen und Negern gleicherweise verachteten Mulattinnen als Sklavinnen. Bei der ewigen Profeß schenkten die Schwestern gewöhnlich ihren Sklavinnen die Freiheit, mit der Auflage jedoch, ihnen bis zum Lebensende zu dienen. Die sogenannten Freigelassenen hatten das Recht, sich zu ihrer Bedienung eine eigene Sklavin zu halten. Damit nicht genug, das Haus beherbergte junge, weiße Pensionarinnen, von denen jede ihre Sklavin hatte. So war das Haus voller Sklavinnen, die durchweg schlecht im Glauben unterrichtet und nicht immer sittenrein waren. Bei den nicht seltenen Streitereien unter den Sklavinnen, nahm jede Schwester für die ihrigen Partei. Da nach brasilianischem Recht nur der Besitzer seine Sklaven strafen konnte, war die Oberin den Sklavinnen gegenüber machtlos [68].

Im Jahre 1674 waren die Oratorianer auf Wunsch des Nuntius von Portugal und der Bischöfe von Brasilien nach *Olinda* gekommen. Dort hatten zwei Weltpriester nach dem Vorbild des Oratoriums des hl. Philipp Neri ein Oratorium zur Bekehrung der Indianer gegründet, das im Jahre 1671 von der Propaganda approbiert wurde. Zur Zeit unseres Berichtes waren die Oratorianer nur in der Stadt Bahia tätig. Ihr Präfekt hatte auf zehn Jahre die Fakultäten der Formula 4a, die er an 15 Priester des Oratoriums subdelegieren konnte [69].

* * *

Ein kurzer Vergleich zwischen dem Borgiabericht und dem des Nicolò Forteguerri [70] vom Anfang 18. Jahrhunderts möge den Abschluß unserer Abhandlung bilden. Forteguerri war Schriftsteller. In seinem Bericht, den er nach seinen eigenen Angaben zum Teil auf das Propagandaarchiv, zum Teil aber auf Bücher, die über die Länder, Gebräuche und Religionen der Missionsvölker handeln, aufbaut, finden sich darum viele diesbezügliche Nachrichten, die im Borgiabericht fehlen. Den nüchternen Angaben der Kanzleibeamten über die Lage der Mission, Ordenszugehörigkeit der Missionare, ihre Fakultäten, Unterstützung der Propaganda und Zahl der Christen, hat Stefano Borgia in den Randbemerkungen nur selten einige geschichtliche, erd- und völkerkundliche Anmerkungen hinzugefügt. Was in beiden Berichten gleichermaßen auffällt, ist, wie klein der Jurisdiktions-

68 ibid. f. 457—458; B. 30.

69 S. C. America Meridionale ... 1767—1803 (4) f. 24; B. 31.

70 Wie Moroni in seinem Dizionario vol. 98, S. 141 und 309 berichtet, ließ Angelo Mai den Bericht des Forteguerri drucken (1841). Neben den von Schmidlin in der Z. M. XVI / 1926 / S. 123 namhaft gemachten zwei Exemplaren der Vaticana, befindet sich ein drittes in der Bibliothek der Propaganda. (A 5 c) Memorie/Intorno Alle Missioni Di Africa, Di Asia, E Di America/Estratte Dall'Archivio Di Propaganda Fide/D'Ordine Della Santa Memoria Di Clemente XI./Dal Celebre Monsignore/Nicolò Forteguerri/Che Fu Segretario Della Medesima Propaganda. / s. l. s. a. 29×21 cm, pp. 170. — Erwähnenswert ist, daß der Text der gedruckten Ausgabe nicht in allem mit dem von Schmidlin benützten Münchener Manuskript übereinstimmt.

kreis der Propaganda gespannt war. Nur etwa ein Drittel beider Berichte handelt von der eigentlichen Heidenmission. Der Schwerpunkt der Propagandamissionstätigkeit lag eben in der nordischen Diaspora und im Nahen Osten, während die eigentlichen Heidenmissionen der Propaganda mehr oder weniger nur Brückenköpfe im Missionsbereich des portugiesischen und spanischen Patronats waren. Über die Anfangserfolge kam die Propaganda nicht mehr hinaus, im Gegenteil, manche Missionen, die von Forteguerri erwähnt werden, finden sich nicht mehr im Borgiabericht, so z. B. in Afrika: Äthiopien, Cafreria, Monomotapa und Zanguebar. Eine ganze Welt mit ihren Institutionen mußte zusammenbrechen, bis die Kirche ihre Handlungsfreiheit auf dem Missionsfeld wiedergewann. So steht der Borgiabericht, der ja anläßlich der Aufhebung der Gesellschaft Jesu abgefaßt wurde, am Anfang dieses Zusammenbruches, denn durch die Vertreibung der Jesuiten verstießen die Patronatsherren nicht nur die meisten, sondern auch die treuesten ihrer Missionare.

Miscellanea

Vom Generalsekretariat der «Overseas Students Coordination» (Pagestr. 15, Tilburg, Holland) erhalten wir die erste Nummer des 4. Jahrganges der von Prof. Zeegers herausgegebenen Zeitschrift «Social Compass» (Ten Haag, Genf, 1956) mit einer gründlichen Studie von F. O. G. *Kho* und H. *Haas* S. A. M. über das immer dringlicher werdende *Problem der asiatischen und afrikanischen Studenten an westlichen Bildungsanstalten* (Afro-Asiatic Students in the Western World, 1—13). Die Tatsache der Verselbständigung asiatischer und afrikanischer Staaten und die damit verbundene Dringlichkeit einer einheimischen Führerschicht für die verschiedensten Aufgaben des öffentlichen und privaten Lebens hat die Zahl dieser Studenten seit dem zweiten Weltkrieg bedeutend gesteigert. Sie dürfte bei vorsichtiger Schätzung 50 000 überschreiten. Die überragende Bedeutung dieser geistigen Elite und kommenden Führergeneration liegt auf der Hand. Über diese Feststellung hinaus bietet die Gemeinschaftsarbeit der beiden Autoren auch wertvolle soziologische und psychologische Anhaltspunkte und Beobachtungen dieser Studentengruppen, welche für jede Kontaktnahme und infolgedessen auch für jede Missionsarbeit unter ihnen grundlegend sind. Zum Abschluß werden auch die katholischen Bemühungen um solche Studenten in den einzelnen Ländern genannt und anerkannt. Sie sind allerdings für die sich von Jahr zu Jahr steigernden Aufgaben nicht ausreichend. Wer die Beanspruchung der Missionsgesellschaften und Orden kennt, wird deshalb dem wohlbegründeten und überlegten Vorschlag der Autoren nur zustimmen, wenn sie sagen, daß nur durch eine harmonische Zusammenarbeit der Missionsgesellschaften mit den heimatlichen Organisationen (Diözesen), die zudem eine möglichst große Anzahl wahrhaft katholischer Familien inner- und außerhalb der Universitätsstädte umfassen müßte, eine wirklich ersprießliche Arbeit unter den afrikanischen und asiatischen Studenten geleistet werden kann. Beckmann

Um das letzte Opfer eines Missionars

Von P. Carl *Laufer* M.S.C.

Man muß nicht erst die vielen Gräber auf den Missionsfriedhöfen gezählt haben, um zu wissen, daß der wesentliche Sinn des Missionsberufes in einem Sich-Hinopfern liegt. Der junge Mensch, der da als Bote des Evangeliums hinauszieht, verläßt sein Elternhaus, seine Heimat, seinen Freundeskreis, seine ihm liebgewordene Beschäftigung und so viel Annehmlichkeiten, die ihm das Leben bislang geboten hat. Und was er dafür draußen in der Fremde wiederfindet, sind meist unübersehbare Schwierigkeiten und Enttäuschungen, die ihm aus dem Verkehr mit vielfach unzivilisierten Menschen, aus der Unkenntnis ihrer so gänzlich andersgearteten Sprachen und Gewohnheiten, aus den ungesicherten neuen Lebensbedingungen, aus der deprimierenden Einsamkeit und aus den Tücken eines ungewohnten Klimas erwachsen.

Gewiß bringt er aus Liebe zu Gott all diese freigewählten Opfer gern, aber es sind doch noch nicht typisch missionarische Opfer, denn auch die Kolonialbeamten, die Forscher, die Pflanzer und Goldsucher unterziehen sich, freilich aus anderen Motiven heraus, denselben Verzichtleistungen und Gefahren, was wir ruhig anerkennen wollen. Näher kommt der junge Missionar schon seinem Ideale, wenn er in selbstloser Hingabe an seinen Beruf all seine Kräfte einsetzt, um die seelischen und leiblichen Nöte seiner Schutzbefohlenen zu beheben, sei es durch unermüdliche Belehrung und Sakramentenspendung, sei es durch Werke der Barmherzigkeit in Spitälern und Fürsorgeanstalten. Aber dazu sind wir ja auch in der Heimat verpflichtet, so daß wir schlecht von wesentlich missionarischen Opfern sprechen können. Und daß der Glaubensbote bereit ist, auch sein Leben einzusetzen, falls Gott es verlangt, ist ebenfalls eine Selbstverständlichkeit, die jedem Christen zum Gebot geworden ist. Man kann auf dem Missionsfelde vorzeitig sterben aus Unkenntnis oder Nichtbeachtung hygienischer Grundforderungen, durch unbesonnenen Übereifer, der keine Selbstschonung kennt, oder auch als Märtyrer für die Sache Gottes, genau wie daheim. Also ist auch der Tod an sich noch nicht das Letzte, was den Missionar zum Missionar im eigentlichen Sinne macht. Aber was ist denn letztlich das Entscheidende?

Wenn wir Missionare einmal ernsthaft nachforschen, woran denn unser Herz noch hängt, nachdem wir um des Rufes Christi willen doch «alles» schon verlassen haben, dann werden wir in unserem geheimsten Innern fast immer noch ein kleines «Etwas» finden, das wir trotz aller Selbstverleugnung doch allzu gern als unser Eigenstes und Persönlichstes für immer behalten möchten: unser Ichbewußtsein, so wie es unter ganz bestimmten Zeit- und Lebensbedingungen herangebildet worden ist. Wir fühlen uns als eine Persönlichkeit, erzogen im Schatten vaterländischer Grenzpfähle und in einer religiösen Sphäre von westlicher Form, gebildet nach europäischem Muster und geschult in den modernen Wissenschaften einer hochstehenden Zivilisation. All diese Dinge nun bilden das Eckchen in unserem Herzen, in das wir uns immer wieder zurückflüchten möchten, um von dort aus das Geschehen in der Welt und das Denken und Handeln der Anderen beobachten und beurteilen zu können. Und von diesem Eckchen können wir uns so gar nicht trennen aus Angst, unser Selbstvertrauen und unsere Selbstachtung zu verlieren, und was würde dann aus uns? Empfinden wir nicht alle so?

Und doch wissen wir, daß ein Gottessohn seine Glorie beim Vater verlassen hat und auf unsere Erde herabgestiegen ist, auf ein Stäubchen im Weltall, darauf

wir Menschen wie winzige Mikroben einherkriechen und nach unvergänglichem Glück suchen. Er verleugnete sich selbst und wurde unser Fleisch und unser Blut, zog unsere ganze Schwachheit und Armseligkeit an, ausgenommen die Sünde, und sprach zu seinen ersten Missionaren: «Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich Euch! Geht hin in alle Welt und predigt allen Völkern!» Die Apostel haben den Heiland recht verstanden, denn der heilige Paulus spricht davon, «allen Alles» zu werden. Genau so wie der Gottessohn einer von uns geworden, so muß auch jeder Missionar einer von Jenen werden, zu denen er mit der Frohbotschaft gesandt wird, seien es Neger oder Inder oder Chinesen oder Südseeinsulaner oder Eskimos. Das heißt, daß von uns Missionaren verlangt wird, das letzte und schwerste Opfer unseres eigenen Ich zu bringen, um vollkommen eins zu werden, ein Fleisch und Blut mit den uns anvertrauten Menschenkindern. Erst wenn wir diese Leute sagen hören: «Unser Missionar ist wahrhaft einer von uns geworden», dürfen wir die Gewißheit haben, unseren Beruf und unsere Sendung voll und ganz erfüllt zu haben!

Also ein Aufbruch des eigenen Ichs wird von uns gefordert, eine gänzliche Umwandlung unseres innersten Seins in ein anderes «Du», ohne jedweden Vorbehalt und ohne jede Reserve. Das bedeutet eine neue Menschwerdung, die immer mit Schmerzen verbunden ist, aber sie ist das letzte und typischste Opfer des christlichen Missionars. Er muß denken und reden, wollen und fühlen wie das Volk, welches auch immer es sein mag, bei dem er lebt und arbeitet und stirbt. Das ist gewiß unsagbar schwer, aber es ist das Beispiel Christi.

Um es recht zu verstehen: Eine bloß äußerliche Umstellung ist belanglos, vielleicht sogar sinnlos. Denn kein Südseeinsulaner wird von uns verlangen, daß wir wie er im Grasschurz herumlaufen oder einen Federbusch ins Haar stecken, um mit ihm zu tanzen. Das würde er selbst als unpassend und wahrscheinlich selbst lächerlich empfinden. Was er aber von uns wünscht und verlangt, ist ein gütiges Verstehen seiner Eigenart, ein inniges Einbezogensein in seine Lebenswelt, ein unbedingtes Aufgehen in seine Interessenssphäre und ein Herz voll unendlicher Liebe. Nicht einen noch so frommen und weisen Lehrmeister will er haben, sondern einen Vater, eine Mutter, einen Bruder und eine Schwester, mit denen er blutsverwandt ist! Die ihm ihr ganzes Vertrauen schenken und denen er selber ganz vertrauen darf. Eine wahre Leidenschaft gegenseitiger Gefühle muß aus diesem neuen Verwandtschaftsverhältnis erwachsen! Zuviel Papier ist schon verschrieben worden über Akkommodation und neue Wege der Missionierung. Was hilft das alles, wenn nicht jeder Missionar von sich aus das Letzte gibt, was er besitzt, und allen Alles wird? Aber auch kein Missionar, der einmal frohen Herzens diesen Verzicht auf das eigene Ich geleistet hat, braucht noch eine besondere Formel oder gutgemeinte Anweisung, um den Weg zum Herzen seiner Schäflein zu finden und dies mit Glück und Gnade zu füllen!

Vielleicht wird mancheiner zugeben, daß höchstens noch ein Priestermissionar zu einem derartigen Opfer seiner selbst befähigt und berufen sei, um Seelen zu gewinnen. Was aber sollte man von einem Missionsbruder halten, von dem die eingeborenen Männer und Arbeiter sagen würden: er ist ganz einer von uns? Und was von einer Missionsschwester, die von den Frauen und Kindern als wirkliche Mutter gepriesen würde? Steigt da nicht ein etwas unbehagliches Gefühl in vielen Menschen auf als ein Zeichen, daß sie immer noch nicht begriffen haben, worin das Eigentliche und Wesentliche im Sendungsbefehl des Weltenheilandes liegt? Nicht unmöglich, daß der tiefste Grund für den langsamen Fortschritt der Glaubensverbreitung in den außerchristlichen Ländern gerade darin zu suchen ist, daß nicht alle Missionare versucht haben, ganz aus sich herauszutreten und das eigene Ich zu vergessen, so wie Gott es von uns wünscht. Wenn das der Fall sein sollte, was geschieht dann heute in unseren heimatlichen Mis-

sionsanstalten, um der heranwachsenden Jugend, den späteren Missionaren, den Geist restloser Hingabe an das höchste Ideal einzuflößen, damit sie lernen, wie der Heiland ihre eigene Glorie aufzugeben und wahrhaft Mensch unter Menschen zu werden, die nach Erlösung rufen und nach Vereinigung mit Gott, der nicht bloß ein Gott der weißen Rasse ist?

Die Missionare und die Missiologen

Von P. Gonsalvus *Walter* O.F.M. Cap., Ehrenbreitstein

Idealmissionare gibt es nicht, denn selbst die Heiligen unterliegen menschlichen Schwächen, und selbst die Ganztüchtigen machen Fehler in der Methode. Hinter der dünnen Reihe der heiligen Ganztüchtigen wogt die Menge der anderen mit allen ihren moralischen Schwächen und methodischen Unzulänglichkeiten. Da die einzelnen Missionare keine Idealmissionare sind, ist auch die Mission einer Diözese, eines Landes oder auch der ganzen Welt keine Idealmission. Missionare und Missionen können und sollen also ständig darauf ausgehen, ihre Mängel einzusehen, anzuerkennen und zu verbessern.

Die Verbesserung der Mängel kommt zuerst vom Hl. Geist und von der Kirche, dann von den Missionaren und ihren Obern, schließlich ein klein wenig wohl auch von den Missiologen.

Idealmissiologen gibt es nicht. Ganz gewiß nicht. Auch sind sie nicht lauter heilige Ganztüchtige, sondern ein Haufen von andern. Die Missiologen können und sollen ständig darauf ausgehen, ihre Mängel einzusehen, anzuerkennen und zu verbessern.

Die Missionare und die Missiologen gehören zusammen, denn die Missiologen stehen im Dienst der Missionare und der Missionen. Sie sind berufen, bei den Missionaren und den Missionen das Gute zu bestärken und zu fördern, die Mängel verbessern zu helfen. In diesem Sinn hat der große Missiologe und Begründer der Missionswissenschaft, Josef Schmidlin, dessen Schüler zu sein ich das Glück habe, seinen Beruf aufgefaßt und ausgeübt. Die Mängel hat er, wie es seine Pflicht war, überall aufzudecken gesucht, und das Gute hat er bestärkt und gefördert, wo er es fand. So scheute er sich nicht, in seiner Zeitschrift von 1923 an die Ideen des großen Chinamissionars P. Lebbe, zuerst anonym und nachher ihn mit Namen nennend, eigens zu publizieren. Schmidlin war ein Mann, der so gut wie der beste Missionar auch mit Einsatz seines Lebens für Wahrheit, Recht, Freiheit und Religion eintrat. Für landläufige Rücksichten der Opportunität hatte er wenig Sinn. In einem Nazikerker starb er unter den Schlägen der Henker als Blutzeuge für den Glauben.

Missionare werfen den Missiologen vor, sie seien weltfremd. Ich war von Anfang 1926 bis Sommer 1952 Missionar in China und habe je länger je mehr den praktischen Nutzen der Missiologie, mithin die Weltoffenheit der Missiologen schätzen gelernt. Zugegeben, die Missiologen sitzen am grünen Tisch, aber vom grünen Tisch aus machen sie die Missionare gut und weise, immer besser und immer weiser. Von ihnen muß man weise Ideen, nicht praktische Kunstgriffe verlangen, und nach den weisen Ideen die Kunstgriffe selber machen, dann wird man erfahren, wie gut man vom grünen Tisch aus beraten wird. Die Missiologen haben etwas vom Beruf und Schicksal der Obern, die ja nach üblicher missionarischer Sprechweise auch meistens vom grünen Tisch aus nicht bloß raten, sondern sogar regieren.

Oft sagt ein Missionar, die Missiologen sollten sich nur nichts einbilden; ihre weisen Ideen seien in der Mission auch ohne sie schon längst bekannt und wür-

den schon lange verwirklicht; mit dem ewigen Gerede von Anpassung, einheimischem Klerus usw. seien sie nur überflüssige, langweilige und lästige Nörgler, die offene Türen einrennen und nicht sehen, daß alles in schönster Ordnung ist; sie schienen auch nicht zu ahnen, daß sich die Missionsvölker, z. B. die Chinesen, weitgehend europäisiert hätten, also die Forderung der Anpassung in dieser allgemeinen Form stark veraltet sei; es sei höchste Zeit, mit diesen anmaßenden Hochstudierten endlich abzurechnen. Wenn ein Missionar halb im Ernst, halb im Scherz so redet, ist er ein weiser Mann. Redet er aber in vollem Ernst, sogar mit schlecht verhaltener innerer Empörung diese Sprache, so dauert er einen. Es fehlt ihm an der vollen Einsicht und vollen Reife, um die Arbeit der Missionare und der Missiologen als jene wundervolle Synthese zu empfinden, die eine der wichtigsten Errungenschaften des modernen Apostolates ist. Er glaubt auch heimlich noch an Idealmissionare und Idealmissionen oder wenigstens an ihren lieblichen Glanz in einer naiven Welt.

Obwohl es keine Idealmissionare und Idealmissionen gibt, wird doch das Reich Gottes durch sie aufgebaut. Ihr Werk ist also das Werk der Kirche und des Hl. Geistes. Ein Missiologe ist kein Missiologe, wenn er in den Missionaren nicht das Werkzeug der Kirche und des Hl. Geistes sieht, nicht Ehrfurcht vor ihnen hat. Er ist kein Missiologe, wenn er eine ganze Missionsperiode als verfehlt hinstellt, also die zielsichere Leitung der Kirche und des Hl. Geistes leugnet. Es gibt in der konkreten Kirchengeschichte Wirklichkeiten, die über den Verstand der Gescheiten hinausgehen. Diese Maximen hat mir mein Lehrer Schmidlin, der auch außerhalb der Schule mein Lehrer war, mit ins Leben gegeben.

Missionare beklagen sich bitter, daß sie von Missiologen kritisiert werden, entweder daß der Gelehrte selbst kritisiert oder daß er einen kritisierenden Missionar öffentlich zu Wort kommen läßt. Aber ihr Missionare wißt doch, daß es keine Idealmissionare und Idealmissionen gibt. Ihr seid also immer bereit, Kritik anzuhören und anzunehmen. Aber ihr wendet ein, die Kritik treffe euch gar nicht, denn was da kritisiert werde, ginge andere an. Gut! Dann tut dem Gelehrten nicht das Unrecht an, seine Kritik auf euch zu beziehen, denn ein Missiologe meint niemals diejenigen, die es nicht angeht, sondern nur die, die es angeht. Aber ihr sagt, der Missiologe verallgemeinere, mache nur nach langen Abschnitten seines Buches einmal wieder eine Art Einschränkung, im übrigen tue er, als ob er alle meine. Aber der Leser muß doch auch selbst seinen Verstand und guten Willen anwenden. Es kommt doch sehr oft vor, daß aus dem Gegenstand und aus dem Zusammenhang ziemlich klar ist, daß der Schriftsteller nicht alle oder nicht alle in gleichem Grad oder nicht alle mit denselben Vorwürfen meint oder meinen kann. Dann braucht der Autor überhaupt gar keine Einschränkungen zu machen, denn dann ist jeder Leser imstande und verpflichtet, ihn recht zu verstehen und im Zweifelsfall mit allem Wohlwollen zum Besseren zu interpretieren. Vielleicht wenden die unzufriedenen Missionare ein: «So lesen wissenschaftlich Gebildete, aber nicht das große Publikum.» Ihr seid doch wissenschaftlich Gebildete, ihr habt also den Missiologen sehr gut verstanden. Ihr wißt also genau, daß manches nur für Einzelne oder eine Gruppe, manches aber teilweise oder ganz auch ungefähr für alle gilt. Sagt also nicht, der Missiologe verallgemeinere. Ihr sagt: «Er verallgemeinert nicht für Leser wie wir, die wir Bescheid wissen, wohl aber für das große Publikum, das dumm ist.» Der Missiologe hat also nach eurer Meinung alles in allem ein recht zutreffendes Buch geschrieben, nur hat er es für einen zu weiten Leserkreis berechnet. Das ist aber ein Fehler, den man nicht so leicht behaupten darf, denn im Zeitalter des Sprechens und Schreibens geht man einfach mit allem in irgend einer Form vor das große Publikum. «Aber in der urteilslosen breiten Öffentlichkeit werden Missionare, Missionen und Missionsobere kritisiert und so ihr bisheriger guter Ruf zerstört.

Wir stehen blamiert da.» Die Klage ist übertrieben und klingt gemacht. Jeder von uns weiß, daß gute Priester, Ordensleute und Obern durch Kritiken, die der Sache nach richtig und in der Form wohlwollend, verstehend und nobel sind, in ihrem guten Ruf beim großen Publikum nicht verlieren, sondern gewinnen, weil dann das Publikum sie kennen und verstehen lernt. Eine solche Kritik sollte man begrüßen, nicht mit einem Protest totzuschlagen suchen, zumal Gefahr ist, daß das Publikum den Protest als Machtspruch oder Diplomatie oder Propaganda oder Pose empfindet. Protestieren soll man im Fall, daß die Kritik falsch und übelwollend ist. Auf eine einwandfreie Kritik hin jedoch kann der Missiologe verlangen, daß er entweder anerkannt oder sachlich und wohlwollend widerlegt wird, denn ihm geht es ja bloß um die rechte Verteilung von Wahrheit, Recht und Liebe. Man kann endlich sagen: «Bei einem guten und verständigen Publikum, Katholiken und Nichtkatholiken, mag eine gute Kritik nicht schaden, aber für unsere Feinde ist sie Wasser auf die Mühle. Man bedenke, wie sehr z. B. die Kommunisten in China sich über eine solche Kritik freuen und sie triumphierend den Christen vorhalten.» Das stimmt, nur muß man wissen, daß die Kommunisten aus den Kritiken der Missiologen nichts Neues erfahren. Das belastende Material, das sie haben, ist vollständig. Es ist nun gut, daß die Feinde von den Missiologen erfahren, daß man auf unserer Seite die Fehler anerkennt, daß man sie offensichtlich aus Unwissenheit und unter moralischem Zwang gemacht hat, daß man sich energisch gegen sie gewandt und glänzende Beweise der Verbesserung gegeben hat. Je besser die Priester und Christen über alle diese Tatsachen Bescheid wissen, um so besser können sie sich wehren. Ich habe in der Kommunistenzeit, als ich im Hausarrest mit Peppone, seinem Stab und seinen ewig kommenden hohen Besuchern drei Jahre lang zusammengesperrt war, diese Waffe fast täglich gehandhabt, und indem ich als Missiologe redete, hatte ich nicht das Gefühl, daß ich mich als Missionar kompromittierte.

Der Missionar beachtet im Tun und Reden nicht immer die landläufigen Regeln der Klugheit und Opportunität. Das ist für ihn oft, nicht immer, ein Fehler. Der Missiologe dagegen muß zuerst für Wahrheit, Recht und gerecht verteilte Liebe einstehen. Rücksichten der Klugheit und Opportunität kommen bei ihm ganz grundsätzlich erst an zweiter Stelle. Auch gehört es fast zu seinem Beruf, daß er das, was er denkt, drucken läßt. So kommt es dann leicht, daß er den Missionaren Aufregendes sagt, den Missionsobern unbequem wird und die kirchlichen Diplomaten durch die Öffentlichkeit unter Druck setzt oder ihnen zu früh die Karten aufdeckt. Das sollte nicht vorkommen, aber man darf ihm deswegen nicht lebenslänglich oder gar grundsätzlich feind werden, denn er kann als Missiologe nicht gut braver sein, wenn er seinen Beruf nicht verraten will.

Die Missionare begrüßen es, daß die katholische öffentliche Meinung von der Missionsliteratur nicht mehr malerische Anekdoten, erbauliche Berichte und Schauermärchen von Fremdvölkern erwartet. Man interessiert sich in der Heimat allen Ernstes für missionarische Theologie, Missionsmethode, Missionsgeschichte, Missionskunde und möchte das Missionsvolk in günstigem Licht sehen. Ein klein wenig Verdienst daran haben die Missiologen. Sie haben also dazu beigetragen, daß die Mission der Heimat und die Heimat der Mission näher gekommen ist. Sie haben die Heimat missionarisch erziehen helfen, und die Missionare selbst können an diesem Erziehungswerk nur noch auf der Basis der Missiologie mitarbeiten. Aber auch auf dem Schauplatz der Mission selbst kommt die Hilfe der Missiologen immer mehr zur Geltung. Auch die Missionare gelangen vom missionarischen Wissen immer mehr zur missionarischen Wissenschaft. Zwischen den Missionaren und den Missiologen entwickelt sich eine glückliche Arbeitsgemeinschaft. Man kann bald nicht mehr Missionar sein, wenn man nicht ein kleiner Missiologe ist.

Pékin: Fruits spirituels de la Mission lazariste en 1794

Mort de M. Raymond Aubin, lazariste, d'après Lettre de M. Raux, Pékin, 28 septembre 1795

Par Fern. *Combaluzier*, C. M., Paris

Le 28 septembre 1795, de Pékin, le Supérieur lazariste de la Mission française, M. Nicolas Raux [1] (établi à Pékin depuis le 29 avril 1785) répondait à son confrère de Rome, M. Benedetto *Fenaja* [2]. Celui-ci lui avait écrit de Rome le

[1] Nicolas-Joseph Raux, né le 14 avril 1754, à Ohain, diocèse de Cambrai, est admis chez les Lazaristes à Paris le 18 juillet 1771. Ordonné prêtre le 5 mars 1777, il est professeur à Saint-Lazare-lez-Paris.

La Propagande, par un Décret du 7 décembre 1783, substitue les Lazaristes à la «Société éteinte des Jésuites», un autre Décret du 13 décembre 1783 habilite M. Raux comme supérieur de la Mission française de Pékin cf. Camille de Rochemonteix: *Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission française de Pékin* (1750—1795), Paris, 1915.

Le 25 janvier 1784, M. Raux reçoit le Brevet royal pour l'administration du temporel de la Mission française de Pékin. Accompagné de M. Jean Ghislain et du frère Paris, coadjuteur de la Mission, le 20 mars 1784, il s'embarque à Brest, à bord du *Triton*, capitaine Dordelin. Arrivés à Macao le 23 août, les trois lazaristes débarquent le 29 août 1784 à Canton. Ils quittent enfin cette ville le 7 février 1785 et arrivent à Pékin le 29 avril suivant. Le 20 novembre 1785 M. Bourgeois, ex-jésuite, écrit à M. Bertin (Rochemonteix op. cit. p. 398) sur les Lazaristes: «... Ces Messieurs sont vraiment de braves gens, pleins de zèle, de piété, de talents. Leurs mœurs, leurs façons, leurs règles sont tout à fait analogues aux notres.» M. Amiot de son coté (op. cit. p. 405) fait grand cas de M. Raux: «il loue sa piété, son intelligence et son savoir, son désir d'apprendre: il le croit fait pour réussir dans tout ce qu'il voudra entreprendre ...» Après seize ans de travaux apostoliques, M. Raux devait mourir à Pékin, le 16 novembre 1801, emporté par une attaque d'apoplexie. Voir sur cette vie, A. Thomas: *Histoire de la Mission de Pékin. tome II Depuis l'arrivée des Lazaristes jusqu'à la révolte des Boxeurs*, Paris 1926, p. 7—91.

[2] Né à Rome, au Transtevere, le 20 février 1736, Benedetto Fenaja fut admis dans la Congrégation de la Mission le 6 novembre 1751. Il émit les vœux (lors de ses 18 ans accomplis) le 21 février 1754, et fut ordonné prêtre aux Quatre Temps du Carême 1759. Ses heureux talents et vertus apostoliques trouvèrent aussitôt leur emploi dans les missions et prédications. En 1774, il était nommé supérieur de la maison romaine de Montecitorio. En novembre 1777, il devenait Visiteur de la province de Rome et le resta jusqu'en 1801. Les événements troublés de la Révolution française et la dispersion de la Maison-mère de Saint-Lazare à Paris amenèrent la nomination de M. Fenaja comme Vicaire général des Lazaristes (Bref papal du 25 juin 1793). Il exerça ces fonctions jusqu'à l'arrivée à Rome du Supérieur général, M. Cayla de la Garde (9 novembre 1794) qui devait y mourir le 12 février 1800. Le 27 septembre 1800, M. Fenaja, nommé Vice gérant de Sa Sainteté, était sacré archevêque de Philippes par le cardinal duc d'York. Avec la suite du pape Pie VII, Mgr Fenaja quitte Rome le 1 novembre 1804 pour se rendre à Paris (sacre de l'Empereur Napoléon: 2 décembre 1804). Au début de février 1805, c'est le retour vers l'Italie. En passant par Pistoie, Mgr Fenaja y négocie et reçoit heureusement la rétractation et soumission de Mgr Scipion Ricci, artisan du fameux synode de 1786, condamné par la Bulle *Auctorem fidei* du 28 août 1794. Mgr Fenaja parvient à Rome le 14 mai 1805, et au Consistoire du 26 juin suivant, est promu Patriarche de Constantinople ... Lors de l'occupation de Rome par les troupes françaises du général Miollis, et après la déchéance du pouvoir pontifical (17 mai 1809), Mgr Fenaja est contraint de quitter Rome et de se rendre à nouveau à Paris. Il y arrive au mois de septembre suivant: il prend pension aux Missions étrangères de Paris (rue du Bac, 128). Il y meurt le 20 décembre 1812. Son cœur est ramené à Rome par son fidèle domestique Giuseppe

3 juillet 1793 et sa lettre était parvenue à Pékin le 2 août 1795. Ce même jour le courrier avait également apporté à M. Raux une lettre du T. H. Père Cayla de la Garde [3]. Ce Supérieur général de la Congrégation de la Mission avait pu

Lista. (Voir *Annales de la Congrégation de la Mission*, 1910, p. 306—310). Voici l'inscription funéraire que, tout proche de son cœur dans la maison de Montecitorio, lui consacrérent ses confrères:

BENEDICTI · FENAIA
OSSA · PARISIIS
COR · HEIC · CONDITVM · EST
MENS · CAELO · RECEPTA
HAVE · PATER · OPTIME
HIC · DOMO · ROMA · CONGREG. MISSIONIS · SACERDOS
CVI · DIV · PRAEFVIT · ET · SEMPER · PROFVIT
ARCHIEPISCOPVS · PHILLIPENSIS · PRIMVM
MOX · PATRIARCHA · CONSTANTINOPOLITANVS
TANDEM · VICE · SACRA · ANTISTES · RELIGIONVM · VRBIS
CONCIONATOR · DISERTISSIMVS · VEHEMENS · GRAVIS
SVIS · CARVS · CVIQVE · GRATVS
OMNIBVS · OMNIA · FACTVS
AN · M · D · CCC · VIII · VRBE · EXPVLSVS
VNA · CVM · SS. D. N. PIO · VII· P. M
VLTRA · ALPIVM · IVGA · DELATVS
AC · LVTETIAE · PARISIORVM
IN · AEDIBVS · SACERDOTVM
REI · CRISTIANAE · PER · DISSITAS · ORAS · PROPAGANDAE
HOSPITIO · ACCEPTVS
IBIQVE · FERE · QVINQVENNIVM · MORATVS
AERVMNIS · FORTI · CONSTANTIQVE · ANIMO · EXANTLATIS
CRVRVM · DENIQVE · INVETERATO · VLCERE
RECRVDESCENTE
PEREGRE · DECESSIT · XIII · KAL. IAN. AN. M · DCCC · XIII
VTQVE · A · SODALIBVS · SIBI · CARISSIMIS
NE · MORTVVS · QVIDEM · AVELLERETVR
CORDIS · SVI · PIGNVS · AETERNI · AMORIS · TESTEM
ROMAM · DEFERRI
ATQVE · IN · HOC · IPSORVM · TEMPLO · TESTAMENTO
CONDI · IVSSIT
VIXIT · AN · P. M. LXXVIII ·
HAVE ET VALE IN DEO · · MEMOR · TVORVM
SACERDOTES · CONGREGATIONIS · MISSIONIS
PATRI · OPTIMO · ET · B. M. NON · SINE · LACRIMIS · PP.

Titulum ponendum in Aede Trinitatis augustae,
in Campo Martio, prope Curiam Innocentianam,
scripsit Franciscus Cancellieri,
Edidit Romae Franciscus Bourlié. Anno MDCCCXVIII.

[3] Félix Cayla de la Garde né à Rodez le 19 février 1734, fut reçu au séminaire interne des Lazaristes à Cahors le 20 octobre 1751. Il devint plus tard supérieur à Rodez (1767—1773), à Montauban, puis à Toulouse (1778—1787). Il fut élu supérieur général de la Congrégation de la Mission le 2 juin 1788, et fit partie des Etats généraux de 1789. Les troubles révolutionnaires le contraignirent par après à quitter la France. Par les Pays-Bas et l'Allemagne, il arrive à Rome le 9 novembre 1794, et y meurt le 12 février 1800. Voir sa Notice dans: «Recueil des principales Circulaires des Supérieurs généraux de la Congregation de la Mission», tome II, Paris, 1879, pages 190—267.

quitter la France révolutionnaire et, de Manheim, le 24 novembre 1793, avait donné de ses nouvelles. Déjà le 5 janvier 1795, sur les événements de France M. Raux avait reçu à Pékin une lettre que l'abbé de Bertin [4] lui avait mandée d'Aix-la-Chapelle, le 12 février 1794.

Après ces précisions d'ordre épistolaire M. Raux fournit à M. Fenaja quelques nouvelles du pays: spécialement la mort de M. Raymond Aubin, vaillant missionnaire de Chine. «... Hic in pace sunt omnia. Catalogus huic epistolae copulatus indicabit fructus spirituales quos toto anno 1794 collegimus. Sed tristis pervenit notitia de domino Raymundo *Aubin* [5] confratre nostro qui per quinque circiter annos aegregiam navavit operam rei christianae in Missione gallica provinciae Hou-Kouang [6]: Scilicet 8ª die mensis augusti ultimi (1795) cum maerore didici dictum Dominum fuisse a Mandarinis captum cum duobus christianis conductoribus suis in provincia Xensi, illuc vocatu(m) a novo episcopo Crojensi V. A. istarum provinciarum [7]. Hac de re monitus fuit Imperator qui jussit ut D. *Aubin* cum suis sociis duceretur in carcerem publicum pekinensem, judicandus sicut ante decem annos. Sed nuperrime nunciatum est nobis carissimum D(omi) num *Aubin* mortuum esse in vinculis pro Christo: sed quo in loco et quando ille obierit, usque nunc prorsus ignoramus. Haec pretiosa mors (si vere contigit) dat Congregationi unum Christi confessorem, et forte liberabit Missiones sinicas [8] a saevissima persecutione ...»

---

[4] Cet abbé Louis de Bertin est le frère ainé de Henri-Léonard Jean-Baptiste Bertin, Secrétaire d'Etat de Louis XV (24 mars 1720, Périgueux-Spa, 16 septembre 1792). Sur cet illustre périgourdin, voir les pages que lui a consacrées Georges Bussière dans le Bulletin de la *Société historique et archéologique du Périgord,* 1905, p. 216—244, 381—418; 1906, p. 72—113, 211—243, 311—331; 1907, p. 57—83, 272—314, 373—388, 431—466: *Henri Bertin et sa famille.*

L'abbé Louis-Augustin Bertin, né à Périgueux le 11 septembre 1717, y fut baptisé le 17 sept. suivant; en 1739, il est déjà prieur de Palaiseau; bientôt après, grand archidiacre de Périgueux; au début de 1758, l'abbé alors conseiller-clerc au Parlement de Bordeaux, est nommé abbé commendataire de Brantome; en 1761, déjà Président au Parlement de Bordeaux, il est fait Conseiller d'Etat; sur la fin de 1763, il est nommé Abbé de Saint Mansuy, à Toul; supérieur des Carmélites de Saint-Denis et aumônier de Mesdames de France, il est nommé, en mai 1783, Gouverneur-administrateur des Quinze-Vingts; à l'été de 1781, il rejoint à Spa son frére Henri qui y meurt le 16 septembre 1792. Une note du nº 33 Collection Périgord (B. N. f. 251) le dit mort en 1793 ou 1794. Sûrement pas en 1793, car d'Aix-la-Chapelle il écrit à Pékin le 12 février 1794.

[5] Raymond Aubin, né à Saint Pardoux, diocèse de Périgueux, le 6 juin 1759, fut admis à Saint-Lazare-lez-Paris le 24 août 1781 et y fit les vœux le 17 décembre 1783. Il débarquait le 21 septembre 1788 à Macao, où il demeura caché quelque 26 mois durant. Parvenu au Hou Kouang en 1791, il se dirige vers le Chensi, où l'attend le Vicaire apostolique franciscain Mgr Jean Baptiste de Mandello. Arrêté en cours de route à Ngan le 27 mars 1795, M. Aubin est transféré à la prison de Si-ngan,fou où il meurt le 1er août 1795.

[6] Sur les Missions du Hou Kouang et leur situation au début du XIXème siècle voir quelques données d'histoire dans A. Thomas op. cit. p. 47—49, 140—142.

[7] Mgr de Croja était le Franciscain Jean-Baptiste de Mandello (1746—23 juin 1804), cf. Necrologium Fratrum minorum in Sinis, Peiping, 1948, p. 87.

[8] Sur la situation de cette Mission française de Pékin voir A. Thomas: *Histoire de la Mission de Pékin, tome II: Depuis l'arrivée des Lazaristes jusqu'à la révolte des Boxeurs.* Paris 1926. Pages 27—28, l'on y trouve les données de la statistique du 28 septembre 1795 que l'auteur emprunte aux pages 793—796 du tome VII (Chine) des *Mémoires de la Congrégation de la Mission,* publiés en 1866 par Gabriel Perboyre, cousin du bienheureux martyr. Voir sur cette lettre, Streit/Dindinger: *Bibliotheca Missionum,* t. VII, Nº 3841.

Enchainant sur ces nouvelles d'ordre missionnaire, la lettre poursuit en formulant quatre requêtes d'ordre liturgique et canonique. Enfin M. Raux fournit, en annexe de sa lettre à M. Fenaja, l'Etat de la Mission qu'il avait ci dessus annoncé (Archives de la Province lazariste de Rome) [9].

Catalogus generalis administrationis Missionis gallicae
in diocesi Pekinensi toto anno Domini 1794

A. In Ecclesia SSmi Salvatoris vulgo Pétang ejusdemque districtu in civitate Pekinensi et in suburbiis annexis

Parvuli X(ris)tianorum baptizati 51; Adulti baptizati 36;
Communiones repetitae intra Ecclesiam 2994;
Communiones repetitae in Congregationibus mulierum, 1864;
Extremae unctiones, 30;
Matrimonia, 7;
Parvuli infidelium baptizati in articulo mortis, 80;
Personae quae fecere exercitia spiritualia, 162.

B. In Missionibus externis

1° ad montes vulgo Si-Chan, Sang-yu, Hou-kia-lin
Parvuli X(ris)tianorum baptizati, 8; unus adultus baptizatus;
45 parvuli infidelium baptizati in articulo mortis;
232 confessiones annuae; 174 annuae communiones;
7 facti catechumeni.

2° ad partem occidentalem Suen-Hoa-fou, Ta-tong-kéou, Qui-tchéou etc.
Parvuli X(ris)tianorum baptizati 190; adulti baptizati, 236;
parvuli infidelium baptizati in articulo mortis, 128;
annuae confessiones, 1591; communiones annuae, 1134;
duae extremae unctiones; sex matrimonia et 307 facti catechumeni.

3° Ad boream Kou-po-kéou, Je-ho, Hou-la-ha-da, Hé-choui etc.
Parvuli X(ris)tianorum baptizati, 39; adulti baptizati, 30;
parvuli Infidelium baptizati in articulo mortis, 33;
confessiones annuae, 523; communiones annuae, 412;
duae extremae unctiones et 36 facti catechumeni.

4° Ad orientem Yong-ping-fou, Fong- jun-hien, Chan-hai-quan etc.
Parvuli X(ristia)norum baptizati, 65; adulti baptizati, 20;
parvuli Infidelium in articulo mortis baptizati, 132;
confessiones annuae, 653; annuae communiones, 429;
una Extrema unctio; unum matrimonium et 23 facti catechumeni.

5° Ad meridiem Pa-tchéou, Kongan, tong ugnan
X(ristia)norum parvuli baptizati, 43; adulti baptizati, 21;
parvuli Infidelium in articulo mortis baptizati, 192;
annuae confessiones, 622; communiones annuae, 519;
sex matrimonia ;et 10 catechumeni facti.

---

[9] Dans son ouvrage *Les Correspondants de Bertin,* Leyde, 1922 (Extraits du Toung Pao, XIV—XIX) Henri Cordier a publié les lettres suivantes de M. Raux à Henri Bertin, d'après les manuscrits 1515—1526 de la Bibliothèque de l'Institut (Paris).
Lettres du 19 juillet 1784 (devant isle de Cantage); 24 décembre 1784 (Canton); 25 janvier 1785 (Canton); et de Pékin 17 novembre 1786; 27 novembre 1786; 12 novembre 1787; 5 octobre 1788; 17 octobre 1789; 14 novembre 1790.

Summa totalis pro 5 Missionibus externis:

345 parvuli X(ristia)norum baptizati;
317 adulti baptizati;
530 parvuli Infidelium baptizati in articulo mortis;
3621 confessiones annuae;
2668 communiones annuae;
5 extremae unctiones;
13 matrimonia
et 383 catechumeni facti.

Pekini 28 7bris 1795 N. J. Raux S. L.
(Saint Lazare)

Il est intéressant et utile à l'Histoire des Missions de recueillir, pour 1794, ces fruits spirituels de la Mission française de Pékin, en ces divers postes ici-et-là disséminés. La situation troublée, en France spécialement, rendait alors particulièrement difficile l'envoi de tels Rapports et de telles données. Malgré tout rien ne décourageait cet esprit apostolique des Missionnaires de Chine.

Mission und Wanderung

Von Regens Max *Blöchliger* S.M.B.

Die Entwicklung seit dem Ende des zweiten Weltkrieges hat auch für die Mission, zumal im Fernen Osten, ein Problem stark in den Vordergrund gerückt, das zwar schon länger bestand, aber nicht diese große Rolle spielte, nämlich die Auswanderer- und Flüchtlingsfrage. Es mag daher nicht unberechtigt sein, hier kurz hinzuweisen auf zwei Schritte des Hl. Stuhles, die für dieses Gebiet von weittragender Bedeutung sind.

Am 1. August 1952 hat Papst Pius XII. durch seine Apostolische Konstitution «Exsul Familia [1]» ausführlich zur Auswanderer- und Flüchtlingsfrage Stellung genommen und hat die religiöse Erfassung und Betreuung dieser Kreise neu geordnet. Der Heilige Vater weist in seinem Schreiben unter anderm auch hin auf seine Bemühungen, Auswanderungsmöglichkeiten für übervölkerte Länder zu schaffen und sagt dann wörtlich: «Unter diesen Ländern behauptet, wie jeder weiß, Japan gegenwärtig einen besonderen Platz [2].» Im Verlag «Christ unterwegs» in München ist nun (1955/56) eine deutsche Übersetzung dieser Apostolischen Konstitution erschienen mit einem ausführlichen Kommentar von Dr. Theodor *Grentrup* [3], der in einem «Zeitgeschichtlichen Hintergrund» auch einen kurzen Überblick bietet über Flüchtlinge und Auswanderer in Indien, Pakistan, China, Korea und Vietnam [4].

Der Heilige Vater begnügte sich jedoch nicht damit, die seelsorgliche Seite dieser Frage zu regeln, sondern unternahm auch Schritte, um theoretisch und praktisch der Lösung dieser Probleme näher zu kommen. Schon 1951 regte er persönlich die Gründung einer Internationalen Katholischen Kommission für

1 AAS 30. Sept. 1952, pg. 649—704.
2 AAS 30. Sept. 1952, pg. 685.
3 Ein handliches Büchlein von 247 Seiten, das im Kommentar auch den lateinischen Text bietet und außerdem in einem eigenen Abschnitt Wertung, Durchblicke und Anwendung aufzeigt. Dazu kommt ein Anhang mit einschlägigen Dokumenten und einem Personen- und Sachregister.
4 S. 146—151.

Wanderungsfragen an, die noch im selben Jahr in Rom in Gegenwart seines Pro-Staatssekretärs Msgr. Montini ihre Gründungsversammlung halten konnte. Sie besteht im Wesentlichen aus einem geschäftsführenden Ausschuß, der unter der verantwortlichen Leitung eines Rates steht, in dem sowohl die kirchlichen Vertreter jener Gebiete, die speziell an Ein- oder Auswanderung beteiligt sind, als auch eine Anzahl Fachleute auf dem Gebiet des Wanderungswesens vertreten sind. Auf Veranlassung des Staatssekretariates wurde seit 1955 auch ein Vertreter der japanischen Bischöfe in diesen Rat aufgenommen. Die Kommission soll vor allem eine dreifache Aufgabe erfüllen: 1. Koordination der Arbeit aller entsprechenden katholischen nationalen oder regionalen Verbände [4a]. 2. Information aller interessierten Kreise und der Öffentlichkeit überhaupt über das ganze Stoffgebiet der Wanderungsfrage. 3. Repräsentation, Vertretung der katolischen Organisationen und Interessen den staatlichen Stellen sowie den internationalen neutralen und nicht katholischen Verbänden, Tagungen usw. gegenüber. Bereits im Januar 1952 konnte die Kommission ihr Bureau in Genf eröffnen [5] und hat seither eine rege Tätigkeit entfaltet [6]. Als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet sie die Vorbereitung und Abhaltung regelmäßiger, internationaler Kongresse über die Wanderungsfragen. Der erste fand 1952 in Barcelona statt, ein zweiter 1954 in Breda (Holland) und ein dritter ist für den Herbst 1957 in Assisi vorgesehen. Vom zweiten Kongreß in Breda ist Ende 1955 ein prachtvolles Kongreßbuch erschienen [7]. Es bietet auf 442 Folioseiten nicht nur sämtliche Referate und Ansprachen der Hauptversammlungen und Arbeitsgruppen im Urtext, sondern auch reiches Material an Photos, Karten und Statistiken und wurde bereits auch von nichtkatholischen Fachkreisen mit Anerkennung ausgewertet. Schon ein flüchtiger Blick in das Kongreßbuch zeigt eine ganze Reihe Abhandlungen, die auch den Missionar und Missiologen interessieren. Um nur ein paar der wichtigsten zu nennen: Die Rede des japanischen Gesandten in Holland, Exz. Suemasa *Okamoto* über «Population and Emigration Problems in Japan», die gewaltigen Eindruck auf die Teilnehmer machte [8]; «Le Problème des Refugiés Vietnamiens» von P. Georges de *Rochcau* vom Secours Catholique in Paris [9]; «Les Migrations et les Missions» von Dr. Emile *Inglesis* [10]; «The Forced Migra-

---

[4a] Die Kommission will in keiner Weise die Arbeit der nationalen Organisationen ersetzen oder überflüssig machen, sie will sie vielmehr fördern und anregen. So hat sie z. B. auf die dringenden Bitten der japanischen Ordinarien hin nicht nur ihren Einfluß in den Einwanderungsländern geltend gemacht um vermehrte Auswanderungsmöglichkeiten zu schaffen, sondern hat auch angeregt und mitgeholfen, daß die Auswanderung im Lande selbst von kirchlicher Seite noch besser organisiert und unterstützt wird. Es entstand so eine eigene Landesorganisation unter der verantwortlichen Leitung des Bischofs von Osaka S. Exz. Msgr. Taguchi. Kürzlich erschien dort auch aus der Feder des ehemaligen japanischen Gesandten in Peru, R. Sakamoto, ein eigenes Handbuch für Auswanderer nach Südamerika «Nambei Ijû to Katorikku» (Tokyo 1956). Darin wird auf 144 Seiten den Auswanderern ein Überblick über die katholische Lehre, den katholischen Gottesdienst, die Geschichte der katholischen Kirche in Japan und Südamerika, sowie ihre heutige Stellung und Bedeutung in den lateinamerikanischen Staaten geboten, um Nichtkatholiken mit der dort führenden Religion und Weltanschauung bekannt zu machen und so vielen Mißverständnissen vorzubeugen und eine freundschaftliche Einstellung zum voraus anzubahnen.

[5] Zuerst 9, rue du prince, später 11, rue Cornavin.

[6] Sie gibt z. B. ihre «Nachrichten» in Französisch, Englisch und Deutsch heraus, ferner eine Reihe spezieller Veröffentlichungen, vor allem ein reichhaltiges Dokumentenmaterial.

[7] «International Catholic Migration Congress 1954.» Redigiert von Prof. G. H. L. Zeeders, dem Direktor des Internationalen Katholischen Institutes für kirchliche Sozialforschung. Es ist erhältlich beim Bureau der ICMC in Genf. Preis US $ 4.—.

[8] pg. 52—56. [9] pg. 56—61. [10] pg. 61—68.

tion and the Refugee Problem of Hongkong (1949—54)» von Miß R. Donders mit einem Appendix über «The Catholic Church in Hongkong» [11]; «Indigenous Population of the Americas» von Rev. William *Gibbons* S. J. [12] sowie die kräftigen Ausführungen von P. L. *Tibesar*, M. M. in seinem Diskussionsbeitrag zum japanischen Bevölkerungsproblem [13]. Aber auch in einer ganzen Reihe anderer Referate, die zunächst mit Missionsproblemen nicht direkt zu tun haben, begegnen wir auf Schritt und Tritt Ausführungen und Erkenntnissen, die auch für den Missionar von Interesse und Nutzen sind. Es sei nur hingewiesen auf die Arbeiten der achten Werkgruppe über «Christian Principles in Migration» [14] und das reich dokumentierte Referat von Prof. H. L. *Zeegers* über «World Migration Movements» [15].

Wir dürfen mit Recht erwarten, daß der nächste Kongreß in Assisi, der sich besonders mit dem japanischen Übervölkerungsproblem befassen wird, von noch größerer Bedeutung und Tragweite für die Missionen, vorab für die japanische Kirche sein wird. Es wäre zweifellos zu begrüßen, wenn auch der eine oder andere Fachmann der Missionswissenschaft sich aktiv am Kongreß beteiligen könnte.

Diözesanpriester der Heimat im Dienste der Mission

Von Prof. Dr. Joh. *Beckmann* S. M. B.

Bei der letzten Jahresversammlung des deutschen Episkopates in Fulda vom 27. bis 29. September 1956 legte Sr. Em. Jos. Frings, Erzbischof von Köln, einen Bericht über «die Lage der Kirche in Deutschland 1955/56» vor [1]. In diesem wird u. a. auch «das Wachsen des Missionsgedankens» vollauf gewürdigt. Wörtlich führte sodann der Kirchenfürst aus: «Ich möchte aus alledem heraus den Vorschlag machen, daß die leistungsfähigen Bistümer sich je ein Missionsbistum als «Patenbistum» zuordnen und durch besondere Kollekten und Spenden der Gläubigen diesem Bistum zu Hilfe kommen.» Er weist dann auf die Tatsache hin, daß die Kölner Erzdiözese die Erzdiözese Tokyo adoptiert hat und daß trotz der erheblichen Spenden für dieses Erzbistum die Einnahmen der allgemeinen päpstlichen Missionsvereine noch um ein Bedeutendes gesteigert werden konnten [2]. Ein Schritt weiter als die deutschen sind bereits die belgischen Bistümer gegangen, indem sie neben der materiellen Unterstützung — so hat die Diözese Lüttich das Apost. Vikariat Nyundo des einheimischen Bischofs Msgr. Bijirumwami in Ruanda adoptiert — vor allem die noch weit dringlichere persönliche Hilfe sowohl der Laien wie auch der Priester ihrer Diözesen den priesterarmen Gebieten Belgisch-Kongos zur Verfügung stellen. So übernahmen Priester der Diözesen Brügge und Tournai das Gymnasium in Stanleyville, das die dortigen Herz-Jesu-Priester einfach nicht mehr weiterführen konnten. Mecheln stellte drei Spezialisten, darunter einen Kinofachmann für Leopoldville. Ein bedeutender belgischer Priesterpädagoge übernahm die Leitung des gesamten Missionsschulwesens in Belgisch-Kongo, ein anderer die Stelle eines Seelsorgers in einer Pfarrei für Weiße, ein Dritter die eines Feldgeistlichen für die Eingeborenen-Truppen etc. Zudem haben die belgischen Diözesen das Personal für

---

[11] pg. 261—271. [12] pg. 339—344. [13] pg. 396. [14] pg. 355—383. [15] pg. 21—47.

[1] Herder-Korrespondenz, Nov. 1956, 72—78.
[2] Ebd. 77.

die Universität in Kimuenza gestellt, «choisi parmi l'élite du clergé [3]». Für die priesterarmen Gebiete Lateinamerikas wurde bereits 1953 ein eigenes Seminar gegründet, das 1955 schon acht Priester aussenden konnte und 1956 23 Kandidaten, Priester und Theologen, zählte [4]. All das sind erst Anfänge einer engeren Verknüpfung von Heimat und Mission, die am Missionssonntag, 21. Oktober 1956, eine sinnige Bestätigung fanden, als sich alle Bischöfe Belgiens mit kurzen Radiobotschaften an ihre Landsleute an der Missionsfront wandten [5].

Sicher ist, daß die belgischen Weltpriester ohne weitere Sprachstudien solche Arbeiten in Belgisch-Kongo leisten können, aber ihre Hilfe weist doch eine Richtung auf, die für die Entwicklung des Missionswerkes allgemein und der werdenden Volkskirchen im besonderen von größter Bedeutung werden kann. Bereits P. Manna hat ja in seiner letzten Schrift [6], gleichsam seinem Testament, mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß angesichts der stets ansteigenden Bevölkerungskurve und der stetigen Fortschritte der Missionen selbst nur noch die heimatlichen Diözesen imstande sind, materiell und personell den Missionen zu helfen, damit diese den sich steigernden Aufgaben überall gerecht werden können [7].

Die angeführten Beispiele — sie ließen sich noch um weitere, speziell aus Spanien und der Schweiz für die lateinamerikanischen Länder vermehren — genügen auch, um zu zeigen, daß die Mission allmählich im Begriffe ist, aus dem bisherigen engen Ghetto kleiner, mehr oder weniger romantischer Kreise ins Blickfeld allgemein kirchlichen Denkens zu treten. Die enge Verbindung zwischen Kirche und Mission wurde ja katholischerseits niemals theoretisch in Zweifel gezogen, aber die Praxis war doch vielfach weit vom Ideal entfernt. Nun scheint endlich die Stunde geschlagen zu haben, daß Heimat und Mission immer enger zu der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» verbunden werden.

---

3 Vgl. Grands Lacs, Namur, oct./nov. 1956, 23 ff. — Einzelheiten auch nach persönlichen Mitteilungen.

4 W. Promper, Collegium pro America Latina bei der Universität Löwen. ZMR 1956, 218 f.

5 Der Text der einzelnen bischöflichen Ansprachen findet sich im Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé, Bruxelles, 1957, 1—4, Kerk en Missie, Brussel, 1—4. Dieses steigende Interesse der heimatlichen Hierarchie am Missionswerk der Kirche äußert sich übrigens auch in einer Reihe, oft beschwerlicher bischöflicher Besuche aus Belgien, Frankreich, Deutschland etc. in den Missionsländern selbst.

6 Le nostre ‚Chiese' e la Propagazione del Vangelo, Trentola Ducenta, 1952. — Vgl. NZM 1954, 158.

7 Vgl. zur ganzen Frage auch den Beitrag von Mgr. Saverio Paventi, L'azione missionaria delle diocesi. In: Missionswissenschaftliche Studien (Festgabe P. Joh. Dindinger), Aachen 1951, 152—171, der auch auf die großen Schwierigkeiten aufmerksam macht, welche der aktiven Teilnahme der Diözesan-Weltpriester am Missionswerk entgegenstehen. In einem Schreiben vom 20. Februar 1951 an Bischof L. G. Kerkhofs von Lüttich, der Priester seiner Diözese für die Missionen Japans zur Verfügung stellen wollte, antwortete die Propaganda ablehnend mit dem Hinweis auf die 13 bestehenden Weltpriester Missionsgesellschaften, in deren Rahmen einzig die für den Missionsberuf notwendige Ausbildung und Kontinuität garantiert sei. Daß einzelnen australischen und amerikanischen Weltpriestern eine Tätigkeit in Japan gestattet wurde, sei eine vorübergehende Maßnahme und «fu del tutto eccezionale» (Text des Briefes l. c. l. 170/71). Auch P. Manna ist sich dieser Schwierigkeiten wohl bewußt gewesen, da er zur Erreichung seines Zieles gerade die Gründung von weiteren Weltpriester-Missionsseminarien auf diözesaner Grundlage anregte (Le nostre ‚Chiese' ... p. 37 ff.). — Vgl. dazu auch die Ausführungen von Jos. Peters, Weltpriestereinsatz in den Missionen. Neue Anregungen und Verwirklichungen: «Priester und Mission», Aachen 1957, 9—24.

Miscellanea

Am 4. September 1956 starb im Alter von 80 Jahren P. Dr. *Josef Winthuis*. Sein Werk «Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und andern Völkern» (Leizpig, 1928) und die heftige, daran anschließende Kontroverse hat leider das eigentliche Lebenswerk des kämpferischen Rheinländers stark in den Hintergrund gerückt. Zu tiefst war und blieb Winthuis Missionar (von 1902 bis 1914 wirkte er bei den Gunantuna auf Neubritannien in der Südsee). Das zeigt bereits sein Vortrag «Die Predigt in der Heidenmission» (Düsseldorfer Missionskursus 1919, Aachen, 1920, 35—46) und noch mehr sein wohl bestes Werk «Zur Psychologie und Methode der religiös-sittlichen Heidenunterweisung» (Feldkirch, 1929. Erwähnung verdient auch seine systematische Zusammenfassung über« die Heidenkatechese» in «Apostolos», Innsbruck 1932, 1—23). Aber auch seine ethnologisch-religionswissenschaftliche Arbeit, selbst über das Geschlechtsleben seiner Gunantuna stand ganz im Dienste der Glaubensverkündigung, wie es — abgesehen von diesen Arbeiten selbst — vor allem aus seinen beiden programmatischen Artikeln hervorgeht: «Die linguistisch-ethnologische Vorbildung des Missionars» (ZM 1919, 224—241), und «Neueste ethnologische Forschungen und Heidenmission» (Missionswissenschaft und Religionswissenchaft, Münster 1938, 158—169). Als Leitspruch stand ihm vor Augen: «Denn nur der kann ein Volk lehren, der zuerst gelernt hat, es zu verstehen und seinem Denken und Fühlen sich anzupassen» (l. c. 168). Mit seinen ständigen Hinweisen auf die Überwindung des Europäismus im Denken und Urteilen der Missionare hat er diesen einen großen Dienst erwiesen, was wir stets dankbar anerkennen wollen. R. i. p. (Vgl. Carl Laufer MSC, Dr. Josef Winthuis zum Gedächtnis. Anthropos, 1956, 1080—1082; Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum, Bd. XXI, 450/51.)

Beckmann

*

«Africa South» nennt sich eine neue Vierteljahreszeitschrift, die in Kapstadt herauskommt und deren erste Nummern uns vorliegen (Vol. 1 No. 1, Oct.-Dec., 1956, No. 2, Jan.-March 1957, je 128 Seiten. P. O. Box 1039 Cape Town). Als Herausgeber zeichnet ein Mr. Ronald M. Segal. Die Zeitschrift will vor allem gegen den Rassismus ankämpfen und beitragen zum Aufbau einer viel-rassischen Demokratie in Südafrika. Sie will «die Probleme und Errungenschaften eines erwachten Afrikas prüfen und die Ansichten jener veröffentlichen, die seine Geschichte machen», ferner den Kampf Afrikas in Beziehung bringen zu den Entwicklungen in anderen Teilen der Welt. Eine literarische Beilage ist offen für Schriftsteller aller Sprachen Südafrikas (nicht-englische Beiträge werden übersetzt). Die beiden ersten Nummern sind sehr mannigfaltig. Fast alle Aspekte der Rassenpolitik der heutigen südafrikanischen Regierung werden unter die Lupe genommen und einer scharfen, wenn auch nicht immer gründlichen und zu den letzten Prinzipien vorstoßenden Kritik unterzogen. Den Reigen der Artikel eröffnet in der ersten Nummer (nach dem Vorwort des Herausgebers) der anglikanische Bischof R. A. Reeves von Johannesburg mit einer Arbeit über «Kirche und Staat in Südafrika». Es folgen Artikel für und gegen die «Apartheit»-Politik der Regierung, über das Schulgesetz, Arbeits- und Paßgesetze, über die weiße Opposition in Südafrika, über passiven Widerstand und politische Bewegungen unter den Schwarzen. Dann weitet sich der Horizont auch über Südafrika hinaus. Wir lesen über britische Kolonialprobleme, über Nigeriens Weg zur Unabhängigkeit und über «Policies and Politics» an der Goldküste. Ebenso abwechslungsreich ist die zweite Nummer. Besondere Erwähnung verdient ein größerer Artikel von C. W. M. Gell «Colour and the South African Church». Der Autor behandelt die Stellung der einzelnen Kirchen zur Rassenfrage, wobei

auch die Stellung der katholischen Kirche positiv und sachlich gewürdigt wird. Aber auch die andern Beiträge der zweiten Nummer sind sehr instruktiv, wie etwa der Artikel über den Tomlinson Rapport oder das Porträt des Senators Jan de Klerk, das uns einen Blick gewährt hinter die Kulissen der heutigen Regierungspolitik. — Diese beiden ersten Nummern geben so einen guten Überblick über die heutige Situation in Südafrika. Weltanschaulich kommen recht extrem-gegensätzliche Richtungen zum Wort. Es sei schließlich noch erwähnt, daß sich in Nr. 2 bereits eine Notiz findet, daß die Regierung die Einführung einer allgemeinen Pressezensur erwäge. Der Korrespondent des «Sunday Expreß», dem die Notiz entnommen ist, schreibt: "I believe it (the government) has been disturbed by the effect of exposé articles published in magazines such as *Drum* and by the outspoken comment of such liberally orientated publications as *Africa South*, a new quaterly published in Cape Town." Specker

Besprechungen Comptes Rendus

Mondreganes, Pio M. de, O.M.Cap.: *Manual de Misiones.* Editorial Pro Fide, Madrid 1955. 103 pp.

Die Unio Cleri von Spanien wollte für die Seminarien und die Missionszirkel ein Missionshandbuch herausgeben. Aber alle vorliegenden Werke waren entweder zu groß und teuer oder dann ungenügend. Auch das bekannte Handbuch von P. Pio (cfr. NZM 1950, 232 f.) schien «mehr den Professor zu orientieren als dem Studenten zu helfen» (A. Sagarminaga im Vorwort dieser Ausgabe). So hat P. Pio dieses gekürzte Manual verfaßt, das in 25 Lektionen den ganzen Inhalt des 725seitigen Manuale konzentriert wiedergibt. Das gleiche ist nun auch als No. 2 der Sammlung Cultura Misional, Mexico 1956, herausgekommen. P. Walbert Bühlmann

Augustinus: *Das religiöse Leben.* Gesammelte Texte mit Einleitung von Otto Karrer. Ars Sacra München 1954, 382 ss.

Die Neuauflage dieser Sammlung von Augustinustexten durch Otto Karrer ist zu begrüßen, ist es doch religiöse Literatur im besten Sinne des Wortes. Die einleitenden Ausführungen über das Leben und das Weltbild des hl. Augustinus sowie die gediegene Übersetzung machen das Buch zu einer ausgezeichneten Einführung in die augustinische Gedankenwelt. Die Zusammenfassung mehrerer Texte unter eine Verweisziffer erschwert zwar den Vergleich mit dem lateinischen Original; aber das Werk will ja nicht der theologischen Forschung dienen, sondern einem weiteren Kreis religiös interessierter Menschen eine Begegnung mit einer der größten Gestalten der christlichen Geschichte ermöglichen. In diesem Sinne empfiehlt sich das Buch auch für die Bibliothek des Missionars, der nicht Zeit und Muße findet, sich in die umfangreichen Originalwerke des Bischofs von Hippo zu vertiefen. Mesot

Le Siège Apostolique et les Missions. Textes et Documents Pontificaux. 288 pp. en 2 vols. Union Missionnaire du Clergé, 5, rue Monsieur, Paris - 12, rue Sala, Lyon, 1956.

Mit diesen beiden schmalen, aber enggedruckten und inhaltsreichen Bändchen hat die französische Unio Cleri der Missionssache einen guten Dienst erwiesen. In französischer Übersetzung werden die Quellentexte — Missionsdokumente der römischen Instanzen — mit knappen Charakterisierungen und Anmerkungen geboten, beginnend mit der Instruktion Alex. VII. an die ersten Apostolischen Vikare des Pariser Missionsseminars von 1659 bis zur letzten Ansprache des verstorbenen Sekretärs der Propaganda, Msgr. Bernardinis von 1954. Das erste Heft bietet den Text der Dokumente bis und mit Pius XI., das zweite jene des Pontifikates Pius XII. bis 1954. Abgesehen von den großen päpstlichen

Missionsrundschreiben, finden sich hier alle bedeutenden Dokumente der Propaganda und Ansprachen der Päpste in Missionsangelegenheiten, die aus verschiedenen Quellensammlungen, vorab den AAS und dem Osserv. Romano, zusammengetragen wurden. Ein knappes Register im zweiten Bändchen hilft den reichen Inhalt erschließen. Beckmann

Garcia Villoslada, Ricardo SJ: *Los Historiadores de las Misiones.* Origen y desarrollo de la Historiografia misional. 154 pp. Ed. El Siglo de las Misiones, Bilbao, 1956.

Hervorgegangen aus einem Vortrag in Burgos (1952) und zwei Artikeln der «Misiones Extranjeras» (1953) bietet vorliegende Schrift einen willkommenen Überblick über das Werden und die Entwicklung der Missionsgeschichte. Angefangen von der Apostelgeschichte des hl. Lukas bis zur sechsbändigen Missionsgeschichte K. S. Latourette's werden die einzelnen Epochen der Geschichtsschreibung kurz und treffend charakterisiert und die einzelnen Autoren, sowohl der Monographien wie der Gesamtdarstellungen je nach ihrer Bedeutung kürzer oder ausführlicher behandelt. Das Hauptgewicht wird auf die ersten wissenschaftlichen Gesamtdarstellungen gelegt (Schmidlin, Descamps, Montalban, bei den Protestanten auf Fabricius, Blumhardt, Kalkar und Latourette). Leider werden die modernen Handbücher der Kirchengeschichte bereits nach der Kirchengeschichte von Rohrbacher kurz genannt und gewürdigt (p. 82 ff), statt etwa zum Abschluß der Gesamtdarstellung, um den Einfluß der missionsgeschichtlichen Forschung auf die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung darzutun. (Vgl. z. B. J. Beckmann, Die Fortschritte der Missionsgeschichte und deren Bedeutung für die Kirchengeschichte. In: Schweiz. Kirchenzeitung, 122 [Luzern, 1954], 218—219, 232—233.) Unter den Zeitschriften (p. 111) hätte auch die NZM, ebenso «The Americas» der amerikanischen Franziskaner Erwähnung verdient. Als kommendes Ideal einer Missionsgeschichte spricht sich der Verfasser für die Darstellung aus der Feder *eines* Mannes, statt verschiedener Autoren, aus, wobei er sich vor allem auf die Grundsätze Schmidlins für die Missionsgeschichte stützt. — Alles in allem eine brauchbrae Zusammenfassung, aber ohne wegweisende, neue Anregungen. Ein Namensverzeichnis hätte den Wert des kleinen Büchleins noch erhöht. Beckmann

Leite, Serafim, S. J.: *Monumenta Brasiliae,* vol. I (1538—1553), in-8°, 47*-|-577 pages, Collection «Monumenta historica Societatis Jesu», vol. 79, Rome, via dei Penitenzieri 20, 1956. (Un deuxième tirage a paru à São Paulo, Brésil, par les soins de la Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, 1954, sous le titre: *Cartes dos primeiros Jesuitas do Brasil.)*

Après la découverte des Antilles par Christophe Colomb, les souverains espagnols demandèrent au Saint-Siège de garantir contre toute rivalité leurs nouvelles possessions. Le 3 mai 1493, Alexandre VI promulguait la bulle *Inter caetera* et établissait une ligne de partage entre Castillans et Portugais. Jean II de Portugal protesta contre cette démarcation que le Pape refusa de modifier. Par le traité de Tordesillas (7 juin 1494) avec l'Espagne, la ligne fut portée à 370 lieues à l'ouest des îles du Cap Vert. C'est à cet arrangement que le Portugal devra de posséder le Brésil, mais la découverte de cet immense domaine sera fortuite. François Cabral, Portugais, parti de Bélem le 9 mars 1500 avec une escadre en destination de l'Inde orientale récemment découverte, voulant éviter les bonaces du golfe de Guinée, appuya tellement vers l'ouest qu'il aperçut la terre du Brésil et, après avoir exploré la côte, y planta solennellement, le vendredi 1er mai, la croix aux armes du Portugal. Un Franciscain de la flotte, le Père Henriquez, célébra la messe devant l'équipage débarqué et quelques centaines d'autochtones, très recueillis. Durant les années qui suivirent, il ne semble point que de très grands efforts aient été tentés pour sortir des petites villes fondées le long de la côté par les Portugais, à la recherche des «Indiens» (surtout Tupinambas, cf. icci p. 14—19). — Cependant les souverains de Lisbonne ne s'en désintéressaient point et quand, par Diogo de Gouveia l'ancien, principal du collège Sainte Barbe à Paris, ils apprirent que dix maitres ès-arts, menant la vie austère de prêtres réformés, venaient de quitter l'Université parisienne pour se mettre à la disposition du Saint-Siège, ils en réclamèrent le concours, non seulement pour l'Inde orientale dont Goa était la capitale, mais pour

les «Indes» en général, c'est-à-dire aussi le Brésil ou Inde occidentale. Il s'agissait des premiers fondateurs de la Compagnie de Jésus (Les quatre lettres échangées à ce propos en 1538—1540 sont rééditées critiquement p. 87—107). De ces démarches devait sortir la carrière éblouissante de saint François Xavier en Orient. — Il fallut attendre neuf années pour qu'en 1549 un premier contingent de jésuites fût dépêché au Brésil. Il était conduit par le P. Manuel da Nobrega (1517—1570) dont on a pu dire (p. 36): «Il n'y a personne à qui le Brésil doive de si nombreux et de si durables services.» Sur les 75 lettres ici éditées, le quart provient de lui (toutes écrites du Brésil entre 1549 et 1553; on n'a pas réédité son bref «scopus vitae» de novice, ni les lettres rédigées au Portugal). Sous sa conduite énergique, les premiers jésuites et ceux qui ne tardèrent pas à renforcer leurs rangs commencèrent à rayonner dans les différentes «Capitainies» (cf. la carte p. 336—337). — Le P. Serafim Leite, depuis l'année 1934 (cf. sa Bibliographie p. 38*—39*), s'était consacré à retracer dans le détail l'histoire de la Compagnie de Jésus au Brésil dans un ouvrage très érudit (en 10 volumes, Lisbonne - Rio de Janeiro 1938—1950). Il était donc tout indiqué pour éditer les documents conservés dans les Archives. Il l'a fait avec un soin judicieux. Le premier tome de sa série tranche même sur la présentation habituelle de la collection *Monumenta Historica Socitatis Jesu* par le choix du papier et par la typographie aérée. Pour le reste, on y retrouve les qualités scientifiques auxquelles nous sommes désormais habitués, mais sur un point particulier il y a une innovation importante: jusqu'alors, c'était le latin seul qui servait à rédiger toutes les introductions et notes. Après un referendum organisé parmi les lecteurs, 22 se sont déclarés pour l'emploi des langues modernes, et six seulement pour le maintien du latin; par contre, sur 20 suffrages reçus, 15 demanderent de continuer à rédiger en latin les sommaires des divers documents. Conformément à ce vote, tout est rédigé ici en portugais, à l'exception des sommaires mis en tête des 75 lettres. — Comme on pouvait s'y attendre, l'on trouvera ici un nombre considérable d'informations de tout genre (dont un Index détaillé donne l'analyse: p. 529—577). A titre d'exemple, signalons le cas de ce jésuite non-prêtre Pero Correia qui réclame du P. Simon Rodrigues, un des fondateurs de la Compagnie, les œuvres espagnoles du chanoine sévillan Constantino Ponce de la Fuente (10 mars 1553, p. 440—442) pour s'en inspirer dans l'enseignement de la doctrine chrétienne. Un an plus tôt, saint François Xavier, en partance de l'Inde vers la Chine, adoptait aussi d'enthousiasme cet exposé simplifié du christianisme qui ne tardera pas à être condamné sévèrement, avec son auteur, par le Tribunal de l'Inquisition espagnole!

Henri Bernard-Maitre S. J.

Wicki, Josef SJ: *Die ältere katholische Mission in der Begegnung mit Indien.* SA «Saeculum» VI (Freiburg i. Br. 1955), 345—367.

In dieser gedrängten, aber ungemein inhaltsreichen Übersicht über die indischen Missionen des 16. Jahrhunderts weist der mit den Quellen wie kein Zweiter vertraute Verfasser besonders auf die Reaktionen hin, welche das indische Kultur- und Geistesleben bei der Missionsarbeit hervorriefen. Zunächst kommen nach ersten Andeutungen über indische Religionen in Berichten und Briefen einige Autoren zur Sprache, die es schon früh verstanden, sich mit den Religionen und der völkischen Eigenart Indiens vertraut zu machen. Dann werden die Reaktionen der Konzilien von Goa und der Synode von Diamper für die Thomaschristen und das Zusammenspiel von Kirche und Staat behandelt. In einem letzten Abschnitt werden dann noch einige Institutionen wie Inquisition, missionsärztliche Fürsorge, Schule und christliche Literatur hervorgehoben. — Ein knapper, aber wesentlicher Beitrag zur indischen Missionsmethode des 16. Jahrhunderts.

Beckmann

Correia-Afonso, John S. J.: *Even unto the Indies.* Ignatius of Loyola and the Indian Missions. With a foreword by His Eminence Cardinal Gracias, Archbishop of Bombay. 101 pages. The Messenger of the Sacred Heart, St. Xavier's High School, Bombay 1, 1956.

Une année après son premier ouvrage *Jesuit Letters and Indian History* (cf. NZM XII, 1956, 154—155), John Correia-Afonso nous en présente un second. Cette fois l'A. a choisi pour sujets la vocation missionnaire de St. Ignace (19—36) et la part active prise par le fondateur de la Compagnie de Jésus à l'organisation et la direction des

Missions indiennes (37—95). L'originalité de l'ouvrage se trouve dans la deuzième partie; l'A. y synthétise de nombreuses données receuillies par le P. Wicki dans les *Documenta Indica*. Il veut nous montrer combien St. Ignace a eu à cœur ces Missions indiennes. On note l'attitude favorable à l'accommodation et aux vocations indigènes. — Quelques remarques s'imposent. Parlant d'un bon nombre de ses premiers confrères aux Indes, l'A. les qualifie comme «secondrate Jesuits» ou «mediocre individuals» et «the material available» (53—54). Il nous semble que l'A. aurait mieux fait de relever plus clairement le manque d'organisation et d'expérience missionnaire de la jeune Compagnie de Jésus. En outre, dire: " The idea that the missionary needs a specialized training for his work is relatively modern. In earlier days a good basis of virtue and zeal was generally all that was thought necessary for a preacher of the Gospel in the pagan world. But already in the 16th century Ignatius saw that these were not enough ... " (58—59), est sans doute simpliste et indique un manque de connaissance de l'histoire générale des missions. Puis, il ne faut pas prouver le caractère essientiellement missionnaire de la Compagnie par une comparaison des Constitutions de celle-ci avec un document si peu juridique que la Règle de Saint François (32); l'addition " the Saint used to say that he did not wish to have in the Society men who desired to save only their own souls " (32), ne rentre pas dans la question. Disons encore qu'après l'étude critique de G. Schurhammer, *Franz Xaver*, I, Freiburg i. Br., 1955, 295 note 2, on ne peut plus écrire que Saint François Xavier a sucé la plaie d'un lépreux (78). P. Arnulf Camps OFM.

I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal. A cura de Luciano Petech. Ippolito Desideri S. J. Parte V, XXXVI + 251 pp. Parte VI, X + 353 pp. Libreria dello Stato, Roma 1954/55.

Während die Darstellung der tibeto-nepalesischen Kapuzinermission (Parte I—IV dieses Werkes, vgl. NZM 1954, 148 f., und 1956, 77 f.) wesentlich auf bisher unbenutzten Quellen fußte und gerade deswegen großes Interesse weckte, erfahren wir bezüglich der Sonderaktion des Ippolito Desideri S. J. (Parte V—VII) anscheinend nicht viel Neues über das hinaus, was vor 30 Jahren aus wesentlich den gleichen Quellen mitzuteilen möglich war, auf die auch Petech angewiesen ist. Dennoch bedeutet die Publikation Petechs in verschiedener Hinsicht ein beachtenswertes Novum. Die verhältnismäßig kurze Introduzione (XI-XXXVI) bietet eine übersichtliche und gründliche Zusammenfassung der neu kontrollierten bisherigen Kenntnisse über Leben und Tibetreise des Missionars, über seine tibetanischen Studien und seine tibetanischen Werke. Als besonders bemerkenswert und auf neuer Forschung beruhend erscheinen die kritischen Ausführungen über die Handschriften und die Ausgaben der Relazione, weil sie eine wichtige Voraussetzung für die nachfolgende neue Textedition darstellen. Auf die Einleitung folgen 25 Lettere aus den Jahren 1713—1722 (S. 1—93), Auszüge aus den 3 Difese (S. 95—113), und dann als Hauptbestandteil die vollständige Relazione, die sich auf drei Bände verteilt (Parte V, Libro I; Parte VI, Libri II—III; Parte VII, Libro IV). Der letzte Band, der auch ein Inhaltsverzeichnis über alle sieben Bände enthalten soll, steht noch aus. Die Anmerkungen folgen am Schluß der einzelnen Bände. Bei der Relazione finden sich viele Hinweise auf die Darstellung über die Kapuzinermission. Die Streitfrage: Kapuziner-Desideri, die in den Lettere und Difense, wie schon in den vorausgehenden Bänden, einen breiten Raum einnimmt, wird mit tunlicher Kürze und glaubwürdiger Objektivität behandelt, wobei einige Rätsel und Unbegreiflichkeiten weiterbestehen bleiben und anhand der Quellen nicht gelöst werden können. Die Aufmerksamkeit Petechs wandte sich mit Grund hauptsächlich der Relazione zu, die sich durch Umfang, Darstellungsform und Reichtum der tibetanischen Kenntnisse auszeichnet. Ihr verdankt Desideri den Ruhm, unter den größten Tibetologen genannt zu werden.

P. Crispin Moser OFMCap †

Das unerwartete Hinscheiden des P. Crispin Moser OFMCap (6. Juni 1956) hat es verhindert, daß ich mit ihm Kontakt aufnehmen konnte betreffs einer Frage, die mir aufkam, als ich die ersten zwei Bände der neuen Desideri-Ausgabe las. Die Frage scheint mir aber wichtig zu sein und darum möchte ich der Besprechung einige Zeilen hinzufügen. — Es handelt sich um die berühmte Relazione Istoriche del Thibet Desideris. Davon werden immer drei Handschriften genannt: eine in Florenz und zwei im Archivum Romanum Societatis Jesu in Rom (ARSI, Goa 71 und 72). Auch Petech kennt diese drei Handschriften und stützt sich in seiner kritischen und vollständigen Edition der

Relazione auf diese drei. — Nun scheint es mir aber möglich, daß es vier Handschriften der Relazione gibt. Denn in ARSI, Goa 73, fols. 168—248, befindet sich eine meines Erachtens von Desideri selbst geschriebene Handschrift, die bis heute unbenützt geblieben ist. Diese Handschrift hat keinen Titel, aber auf fol. 154 befindet sich eine Aufschrift, die zu dieser Handschrift zu gehören scheint: Memorie Historiche ad Missionem Thibetanam spectantes collectae a P. Hippolito Desideri ab anno 1712 ad 1721. Als ich damals diese Handschrift zur Ansicht bekam, interessierte mich nur der Abschnitt über Desideris Aufenthalt in der Mogul-Mission und ich konnte feststellen, daß Goa 71, fols. 21v—24, Goa 72, fols 23v—27, Goa 73, fols. 173v—175v, und Florenz, Biblioteca Nazionale Centrale, Fondo Rossi-Cassignoli, n. 270, fols. 14—18, in dieser Hinsicht grundsätzlich übereinstimmen. Wohl habe ich den Eindruck, daß die Handschrift in Goa 73 mehr polemisch und anders angeordnet ist als die drei bis jetzt bekannten Handschriften der Relazione; ich möchte über diese Sache noch kein endgültiges Urteil abgeben, weil ich damals nicht genügend Zeit hatte, tiefer auf diese Frage einzugehen. Es ist eine Tatsache, daß die Handschrift in Goa 73 viel kürzer ist als die andern drei. Die Beziehung zwischen diesen vier Handschriften müßte noch genau studiert werden; meine Ausführungen sind nur eine vorläufige Hypothese. Vielleicht könnte der Herausgeber der Relazione, L. Petech, im letzten Band, der noch aussteht, zu dieser Frage Stellung nehmen. P. Arnulf Camps OFM

Descola, Jean: *Quand les Jésuites sont au pouvoir.* Cahiers Missionnaires d'Ecclesia N° 1, 192 pages. Librairie Arthème Fayard, 18, rue du Saint-Gothard, Paris, 1956.

Le Mensuel «Ecclesia - Lectures Chrétiennes» (N° 88, Juillet 1956) a annoncé la publication de cahiers trimestriels consacrés à l'histoire des Missions catholiques et à l'étude des problèmes missionnaires. Chacun d'eux comprendra deux parties: l'une, la plus considérable, traitera d'un sujet en détail, l'autre suivra l'actualité missionnaire à travers les évènements et les publications. Le présent ouvrage est le premier volume de cette collection. On y trouve une partie substantielle dans laquelle Jean Descola traite des réductions jésuites du Paraguay (1—156), et une annexe, qui contient une allocution du Cardinal Feltin sur la pensée de l'Eglise sur les évènements en Afrique du Nord, un exposé des œuvres pontificales missionnaires, une brève histoire de l'Eglise au Cameroun écrite à l'occasion du sacre du premier évêque camerounais, un passage d'un livre traitant du Grand Nord, et la reproduction d'un article qui définit l'attitude à adopter par les catholiques en face des Nord-Africains résidant en France (157—191). Ce premier volume est très bien réussi. Jean Descola décrit dans un style aisé l'histoire des réductions du Paraguay et il juge avec beaucoup d'objectivité l'œuvre accomplie par les Jésuites. Les annexes sont pleines d'actualité et touchent sans doute le grand public. Nous souhaitons une large diffusion à ce Cahier Missionnaire! P. Arnulf Camps OFM.

Van Hecken, Joseph, C.I.C.M.: *Les réductions catholiques du pays des Ordos.* Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut, in-8°, 103 pages, Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire n° 15, Schöneck/Beckenried, 1957.

Il serait bien à souhaiter que nous possédions beaucoup de monographies aussi solidement établies sur les divers territoires confiés aux missionnaires. Le pays des Ordos, ou, comme le disent souvent les Géographes, la Boucle des Ordos, est une portion assez inculte de la Mongolie intérieure située, au Nord-Ouest de la Chine, dans la grande boucle que décrit le Fleuve jaune (Hoang-ho) entre la province du Shansi et la ville de Ning-hsia. Bien que possédée par des seigneurs nomades mongols, elles a été l'objet d'une infiltration chinoise intense depuis la concession de l'empereur mandchou K'anghsi de 1697 dans les secteurs Sud et Est (p. 8—35) et, depuis l'année 1800, dans le Secteur Nord-ouest (p. 36—63). Cette histoire est consciencieusement résumée par l'auteur en se servant surtout d'une documentation chinoise abondante (p. 31—34 et 61—63). — Contrairement à ce que l'on pourrait d'abord croire, ce n'est donc pas à des Mongols que s'adressèrent les premiers Pères de Scheut, depuis 1875 (sauf, peut-être, la chrétienté «sédentarisée» de Boro-Baldassoum), mais à des Chinois proprement dits, venus d'au-delà de la Grande Muraille, et c'est pour ces derniers qu'ils ont organisé ce qui est ici

appelé «réductions» par analogie avec les missions anciennes des Jésuites au Paraguay (1620—1750) (cf. p. 5). Essentiellement, la méthode de fondation de ces réductions, entre 1875 et 1948, consistait à acquérir de vastes terrains pour les mettre en culture (soit par accord avec les princes mongols, soit par achat proprement dit) et d'y installer, autour d'une église, des villages uniquement chrétiens. — Il y a lieu de distinguer ici deux aspects très différents. L'un est social et économique (p. 75—89) (peupler les villages, installer les colons, creuser des canaux d'irrigation, œuvres des bienfaisance, dévelopement intellectuel, dangers à courir p. 90—96). L'autre est religieux: instruction religieuse, pratiques religieuses (observance des Commandements de Dieu, les Commandements de l'Eglise, la réception des sacrements et la discipline ecclésiastique), la prière publique. Dans l'ensemble, avec cette méthode «paternaliste», on est parvenu à constituer des groupes cohérents de plus d'une cinquantaine de mille chrétiens. Ainsi, dans les réductions de l'Amerique latine, avait-on pratiqué avec succès la méthode de la «tabula rasa» (Cependant, p. 93 n. 113, il y eut des convertis qui fraudaient avec les défenses des rites au moment des funérailles). — L'auteur, dans sa Conclusion très équilibrée (p. 97—102), souligne les nombreux avantages de cette tactique missionnaire (les chiffres de prêtres et de religieuses autochtones sont des plus instructifs), mais il ne dissimule point, pour autant, ses faiblesses: surmenage matériel des missionnaires, voie ouverte à des injustices «au moins objectives», éloignement des classes aisées de la population, esprit moutonnier ... Partisans et adversaires pourront donc s'approvisionner d'arguments dans les deux sens. Il demeure que la création de ces réductions fut une indéniable réussite où le bon sens et le zèle apastolique eurent le premier rôle. Peut-être des statistiques détaillées auraient-elles aidé le lecteur à apprécier ces conclusions. D'autres problèmes n'avaient pas à être abordés ici, comme celui de la conversion si malaisée des Mongols nomades. Henri Bernard-Maitre S. J.

Augustinian Missions to-day. Reprint from Augustiniana VI (1956), 749—847. Augustinian Hist. Institute, 3103 Arlington Avenue, New York 63, N.Y.

Vorliegender Separatdruck bietet von verschiedenen Verfassern in verschiedenen Sprachen einen guten Überblick über die oft wenig bekannten missionarischen Bemühungen der Augustiner-Eremiten in der neuesten Zeit und Gegenwart. Es kommen zur Darstellung: die Missionen der spanischen Provinz in China (Ap. Vikariat Changteh, Hunan bis 1947), in Peru (Ap. Vikariat Iquitos) und Brasilien (Prälatur Jatai, Gola), die der irischen Provinz in Nigerien (Ap. Präfekturen von Yola und Maiduguri), die der holländischen in Bolivien (La Paz, Cochachamba, Camagüey/Cuba), die der belgischen in Belgisch-Kongo (seit 1952 im Ap. Vikariat Niangara der belgischen Dominikaner), die der amerikanischen in Japan (seit 1952 in Nagasaki) und schließlich das eminent missionarische Werk der deutschen Provinz, das Justinus-Werk für die studierende Jugend aus den Missionsländern in Fribourg. Sind auch die einzelnen Beiträge von verschiedenem Wert, so zeichnen sie sich doch alle durch nüchterne und sachliche, ja vielfach auch kritische Darstellung aus, so daß wir der Zeitschrift «Augustiniana» nur danken können, wenn sie durch den Separatdruck diese Arbeiten auch Missionskreisen außerhalb ihres Ordens zugänglich gemacht haben. Beckmann

Nembro, Metodio de, O.F.M.Cap.: *Notas sôbre os Indios da Prelazia de Grajaú.* Edições A Voz de São Francisco. 169 pp. Fortaleza 1955. — Ders.: *São José de Grajaú,* primeira Prelazia do Maranhão. 158 pp. Fortaleza 1955.

Seit 1893 wirkten die Kapuziner der Mailänder Provinz im Maranhão-Gebiet in der Diözese São Luis in Brasilien (und seit 1894 auch in Erithrea). 1922 wurde ein Teil dieses Gebietes zur Prälatur São José de Grajaú erhoben mit dem besondern Zweck der Indianer-Missionierung. P. Metodio, von der Mailänder-Provinz, hat nach seinen missiologischen Studien die Mission von Erithrea besucht und ein umfangreiches Werk darüber publiziert (cfr. NZM 1954, 312 f.). Er konnte nachher auch noch in die Brasilien-Mission gehen und schrieb zwei unscheinbare Werklein, die aber doch auf ausgedehnten Studien in allen entsprechenden Archiven und auf reicher Literatur beruhen. Das erste behandelt mehr die Indianer, kommt aber auch auf deren Missionierung zu sprechen.

Das andere stellt mehr die Geschichte der Prälatur dar und ist zum 25jährigen Bischofsjubiläum des jetzigen Prälaten, Mgr. Emiliano José Lonati, herausgegeben. (Seit einem Jahr ist P. Metodio lehrbeauftragt im Ateneo Urbano der Propaganda.)

P. Walbert Bühlmann

Marie-André du Sacré-Cœur, Sr.: *Civilisations en marche.* 252 pp. Ed. Bernard Grasset, Paris VI.

Vorliegendes Buch stellt eine wertvolle Ergänzung der bisherigen Schriften der vorab für die Frauen Afrikas sich abmühenden Verfasserin dar. Ihre früheren Bücher, Artikel und Vorträge betrafen stets die französischen Gebiete Afrikas, während in diesem «Reisebericht» die Verhältnisse des britischen (Uganda) und belgischen (Kongo) Afrika zur Darstellung kommen. Die Verfasserin zeigt sich auch hier als scharfblickende Juristin (Dr. juris) und realistische Beobachterin. Das Buch ist kein Reisebericht im üblichen Sinne des Wortes, sondern eine auf Grund der Reiseerkenntnisse gewonnene Analyse der gegenwärtigen sozialen Verhältnisse dieser Länder. Im Vordergrund steht überall die Familie: auf der einen Seite die zerfallende Familie im alten Stammesverband, auf der andern Seite die neu werdende, christliche oder nicht-christliche des modernen Afrika, zumal in den Städten. Gerade dieser neuen Familie stehen zu ihrer vollen Entfaltung allenthalben noch riesige Schwierigkeiten im Wege, vor allem das, was man wohl am besten als «Stammesdenken» bezeichnen kann: Bindungen, Neigungen, Gebräuche und Sitten, die als solche zu bestehen aufgehört haben, aber immer noch die Denk- und Handelsart, speziell der Frau, zutiefst beeinflussen. Dazu gehört auch der Brautpreis mit seiner eigenen Problematik, ferner die Bildung der Frauen, die Beschäftigung der Frauen in den Städten etc. Jede theoretische Feststellung wird durch praktische Beispiele des Alltags belegt. Wenn die Verfasserin auch in diesen Zusammenhängen auf manch schöne Erfolge der Missionen hinweisen kann, so muß sie als nüchterne Beobachterin doch feststellen, daß das Ziel noch lange nicht erreicht ist, ja daß überall noch die wirklich christliche Gestaltung des Familienlebens, bzw. die entsprechende Bildung und Hebung der Frau zu den dringlichsten Missionsaufgaben der Gegenwart gehört. Nimmt man zu diesen Ausführungen noch die Fülle von Beobachtungen und ernsten Feststellungen über das Verhältnis von Weiß und Schwarz, von Mann und Frau, Überlieferung und Fortschritt, so wird man nicht zögern, dieses Buch als eine der wertvollsten Bereicherungen unserer missionarischen Afrikaliteratur zu bezeichnen. — Im Anhang werden die Gesetze Belgisch-Kongos betreffend Familie und Ehe seit 1945 abgedruckt. Beckmann

Des Prêtres Noirs s'Interrogent. Par A. Abble, J. C. Bajeux, J. Bala, G. Bissainthe, L. Dosseh, M. Hebga, A. Kagame, V. Mulago, P. Ondia, J. Parisot, R. Sastre, J. Thiam, E. Verdieu. Préface de S. Exc. Mgr. Lefèbvre. (Rencontres 47.) Ouvrage publié sous la Direction de «Présence Africaine». Les Editions du Cerf, 281 pp. Paris 1956.

Dieses Buch legt Zeugnis ab von einer Wende, die schon im Titel zum Ausdruck kommt. Bis vor kurzem war es verpönt, von «schwarzen« Priestern zu reden. Sogar der Ausdruck «einheimische» Priester ist eben aus dem Wortschatz der Propaganda-Kongregation gestrichen worden. Und nun schreiben 13 Priester aus Afrika und Haiti ein Buch und nennen sich nicht nur selber im Titel «schwarze» Priester, sondern auch der Grundgedanke aller Ausführungen ist die Besinnung auf die «négritude» gegenüber dem Christentum. In der Zeit, wo man in Europa die einseitigen und überheblichen Rassenauffassungen langsam überwindet und immer mehr die grundlegende Einheit aller Menschen betont, streichen diese Priester die Eigenart des schwarzen Menschen hervor und betonen: wir wollen zur «négritude» stehen! Mehr noch: Sie haben die Überzeugung — und die berechtigte Überzeugung! —, daß sie die ganze Kirche mit ihren arteigenen Elementen beschenken und bereichern können, mit ihrem Sinn für das Heilige, für das Symbol, für lebendige Gemeinschaft usw. Das Buch ist in erster Linie ein Aufruf an die schwarzen Priester selber, im Sinn dieser Überlegungen zu wirken. «Il y a un travail magnifique qui attend les prêtres africains!» (54). Es ist aber auch für jeden Missionar äußerst interessant und lehrreich, diese Überlegungen seiner schwarzen Amtsbrüder kennen zu lernen und festzustellen — was eine weitere Wende bedeutet —, daß sie nicht mehr so passiv und indolent sind, wie man gewöhnlich sagte. «On a assez

longtemps pensé nos problèmes pour nous, sans nous, et même malgré nous» (16). Möge man diese Äußerungen, die durchweg mit einer großen Liebe zur Kirche geschrieben sind, mit Ernst und Verständnis aufnehmen. Sie sind ein Zeichen dafür, daß das Christentum in Afrika anfängt, aus eigener Kraft zu wachsen. P. Walbert Bühlmann

Esquimaux. A nos missionnaires héroiques les Oblats de Marie Immaculée et les Sœurs Grises. 118 pp. Union Missionnaire du Clergé, Québec, 1955.

Die Unio Cleri Canadas veröffentlichte 1955 ein Heft ihrer Zeitschrift «Prêtre et Mission» über die Eskimo-Mission, das nun auch in einer Sonderausgabe vorliegt. Neben einem grundlegenden Beitrag von André Seumois OMI über den geschichtlichen Werdegang der Eskimo-Missionen werden zahlreiche Aspekte dieser einzigartigen Mission von verschiedenen Autoren behandelt. Manche Erinnerungen des 1955 verstorbenen Bahnbrechers der Eskimo-Missionen, Msgr. Ars. Turquetil OMI, gedruckte (aber schwer zugängliche) und ungedruckte, verleihen dem Hefte darüber hinaus einen besonderen Quellenwert. Beckmann

Responsabilités internationales des chrétiens. «Eglise vivante.» 226 pp. Casterman, Tournai-Paris, 1956.

Die Welt rückt immer näher zusammen. Daß wir Christen diese Tatsache (nicht allzu spät) wahrnehmen und die daraus sich ergebenden Pflichten verwirklichen, das ist die Absicht dieser an den «Entretiens sacerdotaux« 1955 in Brüssel gehaltenen Vorträge. Namhafte Fachleute fanden sich zu diesem Teamwork zusammen, um gemeinsam einige der brennendsten internationalen Probleme aufzuzeigen und den Christen ihre schwere Verantwortung klarzumachen. Bis zur vielvermißten Zusammenarbeit zwischen den katholischen Organisationen, Missionsgesellschaften und Wissenschaftlern zur Lösung dieser schier über menschliche Kräfte hinausreichenden Aufgaben, bis zur allgemeinen Erziehung zu einem internationalen Bürgersinn und entsprechender Ausbildung der künftigen Missionare zur Wachheit für diese Fragen (alles Wünsche dieses Treffens), führt dann noch ein weiter Weg. — In einem I. Teil kommen einige Tatsachen zur Sprache: die soziale, kulturelle und religiöse Lage in der Welt um 1955, in glänzend knapper Skizzierung; darauf das Problem der Bevölkerungszunahme (wohl zu «malthusianistisch» geraten) und der zunehmenden Technisierung, vor allem der fortschreitenden Automatisation, auf deren ungeahnte Auswirkungen die Christen sich jetzt schon in etwa vorbereiten sollten. Die Hilfe an sogenannte «unterentwickelte» Länder erfährt eine eingehende Würdigung durch den Chefredaktor von Témoignage chrétien, J. Gérard-Libois, und die internationale Organisation (der UNO) durch O. de Raeymaeker, der die neueren Entwicklungen, die Gefahr materialistischer Tendenzen, mit großer Sachkenntnis aus persönlicher Erfahrung dartut. Es schließt ein Aufsatz an über die Notwendigkeit der katholischen internationalen Organisationen, denen zum Teil zuzuschreiben ist, daß ihre Bemühungen in der UNO bereits einen gewissen Wandel herbeiführen konnten. Mit Bedauern wird festgestellt, was für ein europäisches Gesicht die meisten dieser internationalen katholischen Verbände noch tragen, wie wenig missionarische Haltung sie an den Tag legen, wie schwach der Wille zu engem Zusammenschluß noch ist. um bei der UNO wirklich eine Macht zu repräsentieren, wie wenig sich die katholischen Intellektuellen für diese Institutionen interessieren und einsetzen. Den mehr theoretischen II. Teil leitet A. Descamps ein: die weltweite Bestimmung der Offenbarung, worauf ein Situationsbericht und eine theologische Besinnung über die heutige missionarische Lage der Kirche folgen. Die Diagnose fällt nicht sehr günstig aus. Viele Missionare, so heißt es, ermangeln der Hellsicht; man begreift den Sinn des gegenwärtigen Umsturzes der Welt nicht. «Les chrétiens, dans l'ensemble, souffrent d'une véritable sénilité du regard sur les événements et les hommes ...; collectivement, (ils) ne comprennent pas» (120). J. Frisque weist Wege, wie Heimat und Mission einander näher kommen könnten. Die je eigene Aufgabe des ausländischen und einheimischen Laien am Missionswerk wird anhand der drei großen Missionsrundschreiben erläutert. Die Darlegungen über die internationale Gerechtigkeit und Caritas machen dem Christen ganz neue Aufgaben bewußt. Die Erziehung unserer heimatlichen Pfarreien, der Missionare zu solch weltweitem Denken und Handeln verlangt ganz neue Anstrengungen. Erziehungsarbeit wäre auch zu leisten im Hinblick auf die Verwirklichung des Weltfriedens. Die unsichtbare

Verbindung aller über die Welt hin und die daraus erfließende Tragweite jeder Tat auf die gesamte Menschheit könne nie genug betont werden, so Msgr. Suenens in seinem abschließenden Referat über die Aufgaben der «Pax Christi». — Dieses Buch ist ein verheißungsvolles Anzeichen für den sich anbahnenden Wandel im christlichen Denken und Handeln. Hoffentlich findet es viele Leser.

Jak. Baumgartner

Spae, Joseph J., CICM. Ph. D.: *Neighborhood Associations.* A Catholic Way for Japan. 210 pp. Committee of the Apostolate. Himeji 1956.

P. Spae und seine «Tonarigumi» (Nachbargruppen) sind in Japan schon so etwas wie ein Begriff geworden, mit dem sich der heutige Japanmissionar auseinandersetzen muß. In diesem Buch macht der Autor nun nicht nur die reiche Erfahrung eines Jahrzehntes, sondern auch sein hervorragendes theoretisches Wissen allen Mitarbeitern im Apostolat und der Öffentlichkeit überhaupt zugänglich. Es ist ein eigentliches Handbuch für den Japanmissionar daraus geworden, das ihm nicht nur mit ganz praktischen, bis ins Detail gehenden Anweisungen an die Hand geht, sondern ihm auch eine reiche geschichtliche, theologisch-philosophische und psychologische Begründung bietet. Erstaunlich ist, wie es dem Autor möglich war, trotz seiner großen Arbeitslast auch in der neuesten Literatur der verschiedensten Sprach- und Fachgebiete so auf dem Laufenden zu bleiben. Es ist wohl auch das ein Erfolg der Gruppenarbeit. — Das Buch ist aber nicht nur für den Japanmissionar von großem Interesse, es enthält so vieles, was ebenso gut für andere Missionsgebiete von Bedeutung wäre und selbst der Missionar in Afrika, wo die Verhältnisse so ganz anders liegen, könnte daraus zweifellos Gewinn ziehen. Manche Abschnitte, wie etwa Kapitel VII über die Rolle des Priesters in der Gruppenarbeit bilden zugleich einen sehr wesentlichen Beitrag zur allgemeinen Missionspastoral. — Was nun speziell die Tonarigumi betrifft, ist man überrascht, wie tief eine zunächst so rein äußerlich scheinende Organisationsform nicht bloß mit der speziellen Eigenart des japanischen Volkes und seiner Geschichte, sondern ebenso, ja noch mehr mit dem eigentlichen Wesen des Apostolates, mit dem übernatürlichen Leben und Aufbau des mystischen Christus und mit der Liturgie verbunden wird. Gerade heute, wo so leicht die Gefahr besteht, die Organisation, die Methode, die rein psychologische Seite übermäßig zu betonen, entsprechen solche Darlegungen einem dringenden Bedürfnis. — Trotz alledem wird wohl nicht jeder Japanmissionar und auch nicht alle Missiologen mit dem Autor in allem restlos einig gehen. Manche werden betonen, daß es sich hier zwar um *einen* Weg für die Missionierung Japans handelt, aber nicht um den einzigen oder überall möglichen und gangbaren (was zwar der Autor auch gar nicht behauptet). Sie werden finden, daß der Mission auf dem Land, unter den Bauern, die oft ziemlich zerstreut auseinander wohnen und in mancher Hinsicht eine eigene Psychologie haben, nicht genügend Beachtung geschenkt ist. Wer es etwa erlebt hat, wie bei der eingesessenen Landbevölkerung der nördlichen Berggebiete Leute aus dem Süden, etwa von Tokyo oder Osaka von ihren eigenen Landsleuten als Ausländer betrachtet und geradezu gesellschaftlich boykottiert wurden, wird nicht hundertprozentig davon überzeugt sein, daß die Japaner sich so leicht als eine Familie fühlen (pg. 31). Auch Gegensätze wie sie etwa zwischen den Leuten von Kyushu und Tokyo, oder gar zwischen einem reinen Japaner und den Eta bestehen, spielen heute noch eine nicht zu unterschätzende Rolle. Es sind das allerdings nicht spezifisch japanische Schwierigkeiten. Wir könnten in manchen Bergkantonen der Urschweiz z. B. ganz ähnliche Erscheinungen feststellen. Die Frage aber, ob für die Bekehrung Japans die Landbevölkerung eine Rolle spielt, oder ob man besser die Missionsarbeit ganz auf die Stadt konzentrieren soll, ist sicher von nicht geringer Bedeutung und nicht ohne weiteres schon klar. Wenn der Autor an einer Stelle (pg. 122) den Gedanken eines Zusammenschlusses aller missionarischen Kräfte der verschiedenen Gesellschaften, sowohl ihrer materiellen Mittel wie ihres Personals, zu einem einheitlichen Vorgehen, bei voller Aufrechterhaltung der spezifischen Eigenart jeder Gemeinschaft, aufwirft, so ist das eine kühne, aber sicher «verzeihliche» Vision. Mancher wird sie als eine bloße Utopie betrachten, es ist aber nicht recht einzusehen, warum ein sachlicher apostolischer Eifer und wahrhaft katholische Aufgeschlossenheit und Weite nicht auch so etwas fertig bringen sollte. Auf jeden Fall, wenn uns etwas einem solchen Ideal näher zu bringen geeignet ist, dann ist es sicher vor allem eine so offene und von so hohem christlichem und missionarischem Idealismus getragene Aussprache, wie sie in diesem Buch geboten wird.

M. Blöchliger, SMB

Vallery-Radot, R.P. Irénée, O.C.: *La mission de Dom Vital Lehodey.* 248 pages, Les Editions du Cerf, Paris 1956.

Ein Zisterziensermönch legt hier eine ausgezeichnete Beschreibung des Lebenswerkes von Dom Vital Lehodey vor, der in den letzten Jahren des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der Trappistenabtei von Bricquebec ein vorbildliches Mönchsleben führte und von seinem Kloster aus, dem er über 30 Jahre lang als Abt vorstand, einen bedeutenden Einfluß ausübte. Ja man darf behaupten, daß er eine stille Revolution zuwegebrachte, indem er mit alten und wohl behüteten mönchischen Auffassungen und Traditionen im eigenen Orden brach und zu den Anfängen zisterziensischer Lebensweise zurückfand. Welch kühne Leistung er vollbrachte, ist erst so recht abzuwägen, wenn das alte Ordensdirektorium von 1869 dem von ihm neu herausgegebenen gegenübergestellt wird; mit Recht wird dieses «une œuvre capitale» genannt. — Was für Auffassungen über das mönchische Leben herrschen denn zu seiner Zeit in seinem Orden vor? Die Anschauungen eines Rancé, der stark vom Rigorismus der Jansenisten infiziert war, hatten sich bis in unsere Tage erhalten; Motive einer gnostischen und spätgriechischen leibverächterischen Haltung bestimmten die klösterliche Askese. Man huldigte einem düsteren Pessimismus inbezug auf die menschliche Natur, woraus ein übertriebener Ernst in der Ordenszucht erfloß, die vom Mönch ein Leben fast ausschließlich der Buße und Kasteiung in ständiger Betrachtung des Todes abverlangte. Gott waltete als der schreckenerregende und richterliche Herr und nicht so sehr als der liebende Vater. Dieser Überbetonung des Bußcharakters entsprach anderseits eine Vernachlässigung der Kontemplation und Mystik. — In dieser Atmosphäre einen Umbruch herbeizuführen, war die Mission Dom Lehodeys. Mit großer Klugheit ging er voran, indem er sich schon als junger Novize dem Studium der Mystiker zuwandte und über Franz von Sales den Weg zurück zu Bernhard, dem mystischen Lehrer des Ordens, fand und so der Beschauung wieder den ersten Platz vor der Buße einräumte. Er selber drang in seinem Gebetsleben in mystische Tiefen vor. — Aus diesem neuen geistlichen Frühling im eigenen Kloster erklärt sich auch das Wagnis des Abtes, in Japan zwei Zisterzienserklöster zu adoptieren, zu deren Visitation Dom Vital zweimal die Reise in den Fernen Osten unternahm. — Der reiche Inhalt des Buches verlohnt eine Lektüre in vollem Maß.

Jak. Baumgartner

Robert, P. Leo, S.V.D.: *Die Legio Mariae in Einsatz und Bewährung.* Ein Tatsachenbericht. 104 S. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1955.

Knappe, schlichte Berichte mehrerer Steylermissionare über das Entstehen der Legio Mariae in China, ihr apostolisches Wirken und ihre Bewährung im Kirchenkampf der letzten Jahre sind hier vom Herausgeber gesammelt worden. Er beabsichtigt damit, den «verlassenen Christen ein verdientes Denkmal zu setzen». Aber es darf nicht beim bloßen Denkmal bleiben. Wir selbst brauchen auch immer wieder einen fühlbaren Anstoß, damit unsere Gebetshilfe nicht erlahme. Des weitern sind diese Beiträge sicher auch geeignet, «unsere Jugend ... zu gleicher tatfroher Bereitschaft und christlicher Bewährung anzuspornen», wie es sich der Herausgeber von der Veröffentlichung erhofft.

Jak. Baumgartner

Hajjar, P. Joseph: *L'Apostolat des Missionnaires Latins dans le Proche-Orient* selon les directives romaines. 50 pp. Jérusalem (chez l'auteur Séminaire Ste-Anne, B. P. 79), 1956.

In dieser kurzen, aber inhaltsreichen Studie zeigt der rechtskundige Verfasser wie durch Jahrhunderte hindurch Päpste und Römische Kongregationen, zumal die der Propaganda und der orientalischen Kirchen, gegen jede Latinisierung der aus dem Schisma oder der Häresie zur katholischen Einheit zurückkehrenden Orientalen Stellung nahmen. Diese klar und eindeutig vorgezeichnete Linie wurde leider in der missionarischen Praxis außer Acht gelassen, vielfach sogar von wohlmeinenden Missionaren, welche die Sache der Union nur durch eine möglichst weitgehende Latinisierung erreichen zu können glaubten. Diese Haltung steht nicht nur in krassem Widerspruch zu den päpstlichen Weisungen, sondern ist, wie es der Verfasser allerdings nur indirekt und rücksichtsvoll

andeutet, im Grunde genommen auch ein Ausfluß des europäischen Superioritätskomplexes, der sich eben im Orient in der Form der Latinisierungsbestrebungen zum Ausdruck brachte. Im Interesse der Orientmissionen darf diese sachliche und ruhige Darlegung nicht übersehen werden. Sie ist zudem eine wertvolle Bestätigung dessen, was Mitarbeiter dieser Zeitschrift, wie die PP. G. Basetti-Sani und Mart. Roncaglia, bereits mit andern Worten dargelegt haben. Beckmann

Gheddo, Piero, PIME: *Il Risveglio dei Popoli di colore.* Una nuova epoca nella storia della Chiesa. XVI + 222 pp. E. M. I. Bologna-Milano-Parma-Torino 1956.

Das Erwachen der farbigen Völker ist heute eine Tatsache geworden, mit der sich sowohl die Kolonialmächte wie auch die Missionen abzufinden haben, eine Tatsache auch, die die Missionskirche vor neue Probleme und Aufgaben stellt. Wir sind darum dem Verfasser dankbar für den Situationsbericht, den er uns mit vorliegendem Buch gegeben hat. Zunächst wird, ausgehend von der Konferenz von Bandung im Jahre 1955, ein Überblick geboten über die politische Entwicklung der farbigen Völker in Afrika und Ostasien und über die Kräfte, die heute besonders am Werk sind: Antikolonialismus, Nationalismus, Kommunismus und dann auch die religiösen Kräfte vor allem des Buddhismus und Islam. Dann geht der Verfasser auf die missionarischen Aufgaben ein, die aus dieser neuen Situation erwachsen. Mehr denn je ist es notwendig, daß die katholische Kirche in diesen Ländern als übernationale Institution auftritt, daß sie das einheimische Element (Klerus und Laienelite) fördert und durch die Verkündigung und Verwirklichung der christlichen Soziallehren diesen Völkern zu einer gesunden Weiterentwicklung verhilft. Nur so werden die katholischen Missionen unter den farbigen Völkern sich weiterhin segensreich weiterentfalten können. Der Verfasser nennt die neue Missionsepoche «die Epoche des katholischen Universalismus». Wer immer sich mit modernen und aktuellen Missionsfragen befaßt, wird dieses gut dokumentierte Buch stets dankbar zur Hand nehmen. Specker

Heiliger Dienst, Vierteljahresschrift, herausgegeben vom Institutum Liturgicum, Erzabtei St. Peter-Salzburg.

Die gegenwärtig einzige eigentliche liturgische Zeitschrift des deutschen Sprachraumes (das «Liturgische Jahrbuch» von Trier erscheint seit einiger Zeit in Vierteljahres-Lieferungen) hat 1956 den 10. Jahrgang abgeschlossen. Sie zählt unter ihre Mitarbeiter die meisten bekannten Autoren Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, wie Dillersberger, Drinkwelder, Hofinger, Jungmann, Michels, Pinsk, Tschuor, Zanetti usw. Neben wissenschaftlichen werden auch zahlreiche Arbeiten zur praktischen Gestaltung und geistigen Vertiefung der Liturgie geboten. Die Missionen sind regelmäßig berücksichtigt. Das Liturgische Institut in Salzburg und seine Zeitschrift haben wesentlich zur liturgischen Neuordnung der letzten Jahre beigetragen. W. Heim SMB

Günther, Herbert: *Der Buddha und seine Lehre.* Nach der Überlieferung der Theravadins. Rascher Verlag Zürich 1956.

In der schon fast unübersehbaren Buddhaliteratur stellt das Werk von Günther ein Novum dar. Nicht die buddhistische Metaphysik steht im Vordergrund, sondern die psychologische Seite von Buddhas Erwachen und von seiner Heilslehre im engsten Anschluß an die Psychologie von C. G. Jung. Der mystische Bewußtseinswandel, den Buddha als Eingang ins Nirvana erlebte, ist (nach Günther) das Erlebnis des Selbst im Jungschen Sinne. Es ist jene «Mittelstellung, welche die Extreme ausgleicht (z. B. Extraversion und Intraversion) und daher notwendigerweise irrational und unbewußt sein muß» (S. 450). Deswegen kann Buddha das Nirvana fast nur negativ umschreiben. Viele bisher wenig berücksichtigte Textstellen werden zum Beweis auf den 460 Seiten ausführlich zitiert und besprochen, wobei man den Eindruck einer außerordentlichen philologischen Akribie hat, auch ein Positivum des Buches. Das Buch Günthers ist eine hervorragende Leistung. Wer aber in der Jungschen Psychologie nicht sehr zuhause ist, kann manches mißverstehen. Frei

Hoffmann, Helmut: *Die Religionen Tibets.* Bon und Lamaismus in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 214 S. Karl Alber, Freiburg/München, 1956.

Hoffmann bietet die erste geschichtliche Gesamtdarstellung der Religionen Tibets, ausgehend von der alten Bon-Religion über das Eindringen des Buddhismus bis zu den heutigen Formen der systematisierten Bon-Religion und des Lamaismus. Das ist ein großes Verdienst. Die Darstellungsform ist äußerst konzentrierte, «trockene» Sachlichkeit, aber vielleicht gerade darin doppelt fesselnd. Eine staunenswerte Fülle von Namen und Einzeltatsachen zieht am geistigen Auge vorbei und die kurze Charakterisierung der Metaphysik und Erlösungsvorstellungen der einzelnen Systeme fesselt durch ihre Prägnanz und Klarheit. Literaturverzeichnis und Namens- und Sachregister dienen der Orientierung und 16 gut ausgewählte Photos der Veranschaulichung. Niemand, der für das religiöse und geistige Tibet Interesse hat, wird in Zukunft an dieser grundlegenden Arbeit vorbei gehen können. Gebh. Frei, S. M. B.

Leo, Luigi: *Riflessi religiosi dell'Islam in Mille e una Notte.* (Studia et Documenta Orientalia 1.) 94 pp. in 8°. Cairo, Centro di Studi Orientali della Custodia Francescana di Terra Santa. 1955.

Zu untersuchen, wie sich der Islam als Religion in den Erzählungen aus 1001 Nacht spiegelt, ist zweifellos eine reizvolle Aufgabe. (L. Leo ist allerdings nicht — wie er annimmt, siehe S. 10, 87 f. — der erste, der dieses Thema behandelt; an früheren Arbeiten ist vor allem zu nennen: O. Rescher, Studien über den Inhalt von 1001 Nacht. Der Islam 9 [1919] 1—94, bes. 9—25 und 50—58; vgl. auch NZM 2 [1946] 289—304, bes. 296—298). In der Einleitung und im 1. Kapitel (S. 7—23) werden die literaturgeschichtlichen Voraussetzungen behandelt, im 2. Kapitel (S. 24—51) der Islam in seiner Glaubenslehre und seinen Ritual- und Moralvorschriften; dafür stützt sich der Verfasser, wie er selbst vermerkt (S. 89, 90), weitgehend auf die einschlägigen Artikel von F. Gabrieli und C. A. Nallino in der Enciclopedia Italiana, die 1933 bzw. 1934 erschienen sind. (Offenbar wendet er sich mit seinen Ausführungen an ein weiteres Publikum, denn es wird über den Islam nichts als bekannt vorausgesetzt, vielmehr jeder terminus technicus sorgfältig erklärt.) Die eigene Leistung des Autors ist vor allem der, auf Grund des arabischen Originaltextes durchgeführte und durch zahlreiche Beispiele erhärtete, Nachweis der 6 Hauptdogmen und der 5 grundlegenden Ritualvorschriften des Islams (Glaubensbekenntnis, Gebet, Almosen, Fasten, Wallfahrt) in den Erzählungen aus 1001 Nacht (3. und 4. Kapitel, S. 52—86). Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser mit großem Fleiß und mit Geschick unterzogen; jedem Leser muß klar werden, wie sehr die Erzählungen, trotz ihrer heterogenen Herkunft, islamisiert und dadurch zu einer Einheit verschmolzen sind (vgl. S. 22, 87 f.). L. Leo steht dem Islam mit Verständnis gegenüber und lehnt mit Recht eine Haltung ab, wie sie z. B. bei Giuseppe Sacco, Le credenze religiose di Maometto (Roma 1922), zum Ausdruck kommt (S. 91). Seine eigene Arbeit bedürfte jedoch mancher Ergänzungen und Nüancierungen. So wird z. B. das islamische Weinverbot kurz erwähnt (S. 51), aber seine sehr häufige skrupellose Übertretung durch die Helden der Erzählungen (siehe NZM 2 [1946] 296 f.) nicht behandelt. Vor allem kommen die eigentlichen Moralgesetze des Islams in der Darstellung zu kurz (vgl. S. 48—51, 75, 85 f., 88). Wendungen wie «una morale in perfetta concordanza col Corano» (S. 75), «lo spirito etico diffuso in tutta l'opera» (S. 88) vereinfachen den Tatbestand zu sehr, denn tatsächlich ist der moralische Charakter der einzelnen Erzählungen sehr verschieden (siehe die Belege: NZM 2 [1946] 294, 297 f.; vgl. auch Schweiz. Archiv für Volkskunde 44 [1947] 50—56). — Einige sonstige Einzelheiten seien noch kurz erwähnt: In der Bibliographie wären manche wichtige Arbeiten zu ergänzen (siehe die Literaturangaben NZM 2 [1946] 289 f. Als besonders beachtenswert ist dazu jetzt noch nachzutragen: Nabia Abbott, A Ninth-Century Fragment of the "Thousand Nights". Journal of Near Eastern Studies 8 [1949] 129—164). Ferner sind in der Bibliographie die Arbeiten von Nikita Elisséeff, Régis Blachère und Tor Andrae nach den Vornamen statt nach den Familiennamen der Verfasser eingeordnet. — Die Schule der Mu'taziliten darf nicht schlechthin als rationalistisch bezeichnet werden (S. 26); diese Theologen waren durchaus offenbarungsgläubig, ließen aber auch die Vernunft als eine (nicht die einzige!) Quelle religiösen Erkennens gelten. — Der Engelname Malak (oder Mâlik) ist nicht erst in der

Tradition (S. 61), sondern bereits im Koran zu finden (Sure 43, 77; vgl. NZM 4 [1948] 132). — Trotz dieser Schönheitsfehler sind die hier mit großer Sorgfalt gesammelten Einzelbelege ein interessantes Anschauungsmaterial für die Äußerungen des Islams in 1001 Nacht, einem Werk, das zweifellos ein unvergleichliches Dokument für die Mentalität des arabisch-islamischen Mittelalters ist, und werden vielleicht auch manchen Leser, vor allem aus dem italienischen Sprachgebiet, veranlassen, diese Erzählungssammlung mit anderen Augen zu sehen. P. Joseph Henninger SVD.

Seifert, Josef Leo: *Sinndeutung des Mythos.* Die Trinität in den Mythen der Urvölker. Verlag Herold, Wien/München. 1954. 356 S.

Verlockend und verfänglich zugleich ist wohl noch jeder Versuch einer allgemeinen Mythologie. Im engen Anschluß an das Schmidtsche Kulturkreisschema glaubt Seifert, dessen Buch von P. Schebesta herausgegeben und verarbeitet wurde, den Beweis zu erbringen, daß man mit wenigen göttlichen und halbgöttlichen Personen auskommt (Hochgott, Geist Gottes, Heilbringer, Jungfraumutter des Heilbringers, Widersacher, Stammvater und Stammutter), um das so verworren erscheinende Geflecht der Mythologie aufzulösen. Wesentlich scheint ihm die Einsicht in eine Dreispaltung des ursprünglichen Gottesbegriffes, der eine trinitarische Uroffenbarung voraussetze. Der Monotheismus der Urkultur hätte sich in den Primärkulturen folgendermaßen verzweigt: a) In den *Himmelsgott* der Hirtenvölker, der in den Hochkulturen durch den Herrscher verdrängt wird und im Deismus endet. b) In den *Geistglauben* der Höheren Jäger (Individualtotemismus, Schutzgeisterglaube), der in Hochkulturen in den spiritualistischen Monismus mündet und anderseits in den *Kraftglauben* verkehrt wird, der zum materialistischen Monismus führt. c) In den *Heilbringer-Jungfraumutterglauben* der mutterrechtlichen Hackbauern, der im Dualismus endet (cf. p. 283 f.). Seifert hat zweifellos viel interessantes Material beigebracht, und manchen Deutungen wird man gerne folgen. Seine eigentliche These und Konstruktion einer trinitarischen Uroffenbarung aber wird keiner besonnenen Kritik standhalten, und der Theologe, dem die letzte Entscheidung überlassen wird, wird sich schwer hüten, diese Entscheidung zu fällen. Seifert steht und fällt mit der Kulturkreistheorie. Diese aber, und ganz speziell die Aufstellung der sogenannten «Primärkulturen», mit denen es Seifert ausschließlich zu tun hat, ist von den Fachethnologen längst als unhaltbar aufgegeben worden. Das hat noch erst kürzlich ein bedeutender Vertreter der sog. «Wiener Schule» offen ausgesprochen: «In Anbetracht des neuen Tatsachenmaterials und auf Grund vertiefter Einsichten in das Kulturleben der Völker sowie nicht zuletzt durch die Fortschritte der Prähistorie wurde von der ‚Wiener Schule' diese Kulturkreiseinteilung aufgegeben. Die Dinge liegen viel zu kompliziert, als daß die Kulturgeschichte der schriftlosen Menschheit in einem vereinfachenden Schema erfaßt werden könnte.» (Josef Haekel, Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie. In: Festschrift der «Wiener Schule der Völkerkunde». Wien 1956. S. 20.) Albert Plangger S. M. B.

Fellermeier, Jakob: *Abriß der katholischen Gesellschaftslehre.* Herder Freiburg 1956. XI—240 S.

Ist unsere Zeit arm an bedeutenden Publikationen der allgemeinen philosophischen Ethik, so verfügen wir doch über eine Reihe ausgezeichneter, umfassender Werke der Sozialethik (Leclercq: Leçons de droit naturel; Meßner: Die soziale Frage, und: Das Naturrecht; Nell-Breuning/Sacher: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik; Welty: Herders Sozialkatechismus). Fellermeier bietet diesen sozialen «Summen» gegenüber nur einen knappen, aber gut durchdachten, leichtfaßlichen Überblick. Wir greifen die wichtigsten Titel heraus: I. Allgemeine Gesellschaftslehre, Strukturprinzipien der gesellschaftlichen Ordnung: Solidarität und Subsidiarität. II. Spezielle Gesellschaftslehre: Rechtsordnung, Staat, Staat und Kirche, Familie, Wirtschaft. III. Soziale Ordnung: Eigentumsordnung, Lohngerechtigkeit, Mitbestimmung. — Wer mehr will als einen kurzen und sehr theoretischen «Abriß», müßte seine Informationen vor allem in soziologischer (tatsachenwissenschaftlicher), wirtschaftlicher und problemgeschichtlicher Hinsicht anderweitig ergänzen. Diesen Anforderungen käme in erster Linie das vierbändige Standartwerk von Leclercq entgegen. Hürlimann

Die Wiener Schule der Völkerkunde - The Vienna School of Ethnology. Festschrift anläßlich des 25jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien (1929—1954). Herausgeber: J. Haekel, A. Hohenwart-Gerlachstein und A. Slawik. VIII, 568 S., Verlag Ferd. Berger, Horn-Wien, 1956.

1954 konnte die «Wiener Schule für Völkerkunde», welche mit der Gründung des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien 1929 begann, ihren 25jährigen Bestand feiern. Aus diesem Anlaß wurde vorliegende Festschrift veröffentlicht, die, mit Verspätung erschienen, nun gleichzeitig eine würdige Festgabe für das vollendete 70. Lebensjahr der beiden Hauptprofessoren Wilh. Koppers SVD und Robert Heine-Geldern wurde. Abgesehen vom Einführungsbeitrag über die Geschichte des Institutes (mit einer willkommenen Liste der über 100 an der Wiener Universität approbierten Dissertationen), bietet die Festschrift 35 Aufsätze, deren Verfasser — alle ehemalige Schüler von Wien — allein schon die weltweite Verbreitung der Schule in allen Ländern dokumentieren. Mit besonderer Freude dürfen wir feststellen, daß sich auch einige katholische Missionare darunter befinden, ja sogar ein schwarzer Priester, Laur. Nkongori aus Ruanda, dessen Beitrag von P. P. Schumacher W. V. eingeführt wird (S. 237). — Es liegt auf der Hand, daß bei den nahen Beziehungen zwischen Ethnologie und Missionswissenschaft die 35 Beiträge der Festschrift manch wertvolle Anregung enthalten, doch muß es der eigentlichen Fachkritik vorbehalten bleiben, auf die Fülle neuen Wissens und neuer Erkenntnisse gebührend hinzuweisen. Im Rahmen dieser Zeitschrift können leider nur einige Arbeiten hervorgehoben werden. — Jos. Haekel, einer der Hauptvertreter der Wiener Schule, bietet in seinem Beitrag «Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie» (17—90) eine klare und kritische Sicht, auch zum Lebenswerk des verstorbenen P. Wilh. Schmidt und seinen Beziehungen zur Wiener Schule. — Grundsätzliche und methodische Wegleitungen zu neuen Zweigen ethnologischer Forschung, wie die von Walter Graf über Musikethnologie (111—124), von Rich. Mohr über «Wertungen und Normen im Bereiche des Geschlechtlichen» (160—181) oder von Erich Drobec über Ethnomedizin (193—204) können gerade Missionaren für ihre eigenen Untersuchungen wertvolle Handhaben geben. — Wie vorsichtig auch Missionare bei ihren Urteilen über die Religion der Völker sein müssen, zeigt der Aufsatz von P. Luigi Vannicelli OFM, «Il culto religioso presso i Miao» (420—433), der gegen die Behauptung des Pariser Missionars P. Esquirol, als ob die «schwarzen Miao» keine Religion hätten, nachweisen kann, daß sie sowohl einen persönlichen wie auch sozialen religiösen Kult besitzen [1]. — Norbert Mylius widmet schließlich den «katholischen Missionen in Tibet» eine zusammenfassende Darstellung (315—326). Leider stützt er sich dabei etwas zu viel auf — allerdings ernste — neuere Reiseberichte, statt auf die eigentlichen Quellen zurückzugreifen [2]. Erfreulich ist, daß er auch die neuesten Bemühungen der Missionare um die Bekehrung Tibets zu einer abgerundeten Darstellung bringt [3].

Beckmann

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Karl Alber, Freiburg i. Br. bei, der der Beachtung der Leser empfohlen wird.

---

1 Die Ausführungen finden auch eine Stütze in der vom Verfasser nicht genannten, besonders auf chinesischen Quellen aufbauenden Fribourger Dissertation von Johann Tu Erwei, Totenbräuche in Tonkin und Annam, Zürich, 1953.

2 Für die Tätigkeit des P. Ant. de Andrade hätten auch die wertvollen Ergänzungen von Prof. Francke «Die Jesuitenmission von Tsaparang im Lichte der tibetanischen Urkunden» (ZM 1925, 269—276) und für P. Orazio della Penna die grundlegende Arbeit von Adelhelm Jann OFMCap in der Festschrift Schnürer («Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur», Paderborn, 1930, 128—207) genannt werden müssen. Auch das umfangreiche, bisher sieben Bände umfassende Quellenwerk von Luciano Petech, das nach dem Literaturverzeichnis (S. 325) den Eindruck eines nur einbändigen Werkes erweckt, hätte eine wirkliche Auswertung verdient. (Vgl. NZM 1954, 148 f; 1956, 77 f; 1957, 70 f.)

3 Der S. 321 genannte Chorherr Maurice Tornay wurde nicht nur von den Lamaisten vertrieben, sondern auch 1949 ermordet. Vgl. Robert Loup, Martyr au Thibet, Maurice Tornay, Fribourg, 1950.

Bonaventura, Johannes Fidanza, Das Leben des heiligen Franz von Assisi. Vorwort von Reinhold Schneider. 89 S. Zeugen des Wortes. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956.

Brada, P. W. OP, Inleiding tot de Kerkgeschiedenis van de Nederlandse Antillen. 12 pp. Curaçao 1956.

Cues, Nikolaus von, Vom verborgenen Gott - Vom Gottsuchen - Von der Gotteskindschaft. Eingeleitet und übersetzt von Johannes Peters. 80 S. Zeugen des Wortes. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956.

De Rop, A. MSC, De gesproken Woordkunst van de Nkundó. 272 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 13. Tervuren 1956.

Dijker, Drs. R., SMM, Missionaire Onderrichting aan de Katechumenen. SA Het Missiewerk 35e Jaargang 1956, 230—242.

Eliade, Mircea, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. VIII + 472 S. Rascher Verlag Zürich und Stuttgart 1957.

Fellermeier, Jakob, Abriß der katholischen Gesellschaftslehre. XI + 240 S. Verlag Herder, Freiburg 1956.

Geluwe, H. van, Les Bira et les peuplades limitrophes. 165 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Monographies Ethnographiques Vol. 2. Tervuren 1956.

Günther, Herbert, Der Buddha und seine Lehre. Nach der Überlieferung der Theravādins. 460 S. Rascher Verlag Zürich 1956.

Gusinde, Martin, Die Twiden. Pygmäen und Pygmoide im tropischen Afrika. 175 S. Veröffentlichungen zum Archiv für Völkerkunde Band 3. Wilhelm Braumüller Wien IX - Stuttgart 1956.

Hiernaux, J., Analyse de la variation des caractères physiques humains en une région de l'Afrique centrale: Ruanda-Urundi et Kivu. 131 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Anthropologie Vol. 3. Tervuren 1956.

König, Franz, Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe. LXIV S. + 956 Spalten. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1956.

Loffeld, Edouard, C. S. Sp., Le Problème cardinal de la Missiologie et des Missions Catholiques. 416 pp. Editions «Spiritus», Stokweg 12, Rhenen 1956.

Lozza, P. Antonio, m. a., Il Pacifico Stratega. Simone Volonteri vescovo missionario. 319 pp. Pontificio Istituto Missioni Estere, Milano 1956.

Mamet, M., La Langue Ntomba telle qu'elle est parlée au Lac Tumba et dans la région avoisinante (Afrique centrale). 376 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Sciences de l'Homme. Linguistique Vol. 11. Tervuren 1955.

Mulders, Prof. Dr. Alfons, Missiegeschiedenis. XXVI + 563 S. Uitgeverij Paul Brand N. V. Bussum 1957.

Mulders, Dr. Alph., Bibliographisch Overzicht van de missiewetenschappelijke Literatuur 1956. SA Het Missiewerk 35 Jg (1956), 251—272.

Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation. Bhamdoun, Lebanon April 22—27, 1954. 138 pp. Published by the Editors Continuing Comitee on Muslim-Christian Cooperation. New York s. a.

Religion (die) in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage. Lieferungen 1—4 (A - Anglokatholizismus). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1956/57.

Rétif, André, SJ, Les Héritiers de Saint François Xavier. 189 pp. Cahiers Missionnaires 2. Librairie Arthème Fayard, Paris 1956.

— —, Liturgie et Missions. 34 pp. Résumé des Conferences Missiologiques 1956/57.

Roeykens, P. A., Léopold II et la Conférence géographique de Bruxelles (1876). 298 pp. Academie royale des Sciences coloniales. Mémoires Tome X, fasc. 2. Bruxelles 1956.

Roncaglia, Martiniano, St. Francis of Assisi and the Middle East. 95 pp. Third Edition. Franciscan Centre of Oriental Studies, Cairo 1957.

Rosenberg, Alfons, Michael und der Drache. Urgestalten von Licht und Finsternis. 329 S. Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br. 1956.

Taylor, John / *Leuenberger,* Hans, Afrikanische Passion. Einführung von J. T. und 24 Aufnahmen von H. L., nicht paginiert. Chr. Kaiser Verlag München 1957.

Vitalité des religions non chrétiens: hindouisme, bouddhisme, judaïsme, islam. La vie intellectuelle, 25e année. Nov. 1956. Les Editions du Cerf, Paris.

— —, II. La vie intellectuelle, Déc. 1956.

Vorbichler, Anton, SVD, Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. Eine Begriffsstudie. 217 S. St.-Gabriel-Verlag, Mödling bei Wien 1956.

Wicki, José, SJ, IV Centenário da primeira imprensa de Goa. 14 pp. SA Brotéria, Lisboa 1956.

Wiltgen, Ralph M. SVD, Gold Coast Mission History 1471—1880. 181 pp. Divine Word Publications, Techny, Illinois 1956.

JAKOB HUBER + SÖHNE

SCHÖNE KIRCHENGERÄTE

EBIKON - LUZERN

KASPAR-KOPPSTRASSE 81 TEL. 041 / 6 44 00

Soeben beginnen wieder zu erscheinen

Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

Begründet von Kunibert Mohlberg, in Verbindung mit
Johannes Quasten (Washington) und Hieronymus Frank (Maria Laach)
herausgegeben von Odilo Heiming (Maria Laach)

Siebzehn Jahre sind verflossen, seit das letzte Heft der LQF erschienen ist. Man darf wohl sagen, daß sich die Sammlung in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen als sehr fruchtbar erwiesen hat, fruchtbar auch über den Kreis der Liturgiker hinaus. Das zeigt nicht nur der weitgespannte Rahmen der Mitarbeiter, das zeigt vor allem die Fülle der Probleme der insgesamt 31 Hefte, die, wie ungezählte Zitate in der Literatur beweisen, Grundlegendes zu bieten hatten.

Es ist die Absicht der neuen Leitung der LQF, die von dem Begründer gestellten Aufgaben, die in 31 Heften naturgemäß nur andeutungsweise behandelt werden konnten, mit aller Energie weiterzuverfolgen. Der neue Titel mit seiner leichten Änderung — aus Liturgiegeschichtlichen Quellen und Forschungen wird Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen — soll es der Sammlung ermöglichen, dem Gesamtkomplex der Liturgie zu dienen und nicht nur der historischen Seite, und damit gleichzeitig einen noch weiteren Kreis von Interessenten ansprechen.

Als 32. Heft ist Anfang 1957 erschienen:

Anton Baumstark

NOCTURNA LAUS

Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Odilo Heiming.

VIII und 240 Seiten, kart. DM 19,50.

Diese Arbeit, bereits 1938 geschrieben, behandelt Probleme, die gerade heute aktuell sind, nämlich das Werden des nächtlichen Stundengebetes und das Verhältnis von römischer und benediktinischer Liturgie. Wenn auch viele Hypothesen des Verfassers nicht auf allseitige Zustimmung hoffen dürfen, so wird man doch das Werk mit seiner meisterlichen Gedankenführung und seiner staunenswerten Materialfülle als letzten großen Wurf des 1948 heimgegangenen Meisters der vergleichenden Liturgiewissenschaft dankbar begrüßen.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das neue lateinische Karwochenbrevier

Officium Hebdomadae Sanctae et Octavae Paschae

18°-Format 10,5 × 16 cm, 472 Seiten
in Rot- und Schwarzdruck auf bestem Dünndruckpapier

Lieferbar sind 2 verschiedene Ausgaben:
A nur als Brevierausgabe ohne Karwochenmissale
B mit beigebundenem Karwochenmissale

Einbandarten und Preise:	A	B
In schwarzem Kunstlederband mit Farbschnitt	DM 15.—	DM 18.—
In schwarzem Lederband mit Farbschnitt	DM 21.—	DM 24.—
In schwarzem Lederband mit Goldschnitt	DM 25.—	DM 28.—

Das neue lateinische Karwochenbrevier im handlichen Taschenformat, gedruckt in einer großen klaren Schrift, enthält das Offizium von der ersten Vesper des Palmsonntags bis zur Komplet des Weißen Sonntags und ersetzt für diese Zeit das Brevier.

Das große lateinische Karwochenmissale

Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus

Groß-Quart-Format 23 × 32 cm, 144 Seiten
in Rot- und Schwarzdruck
auf kräftigem, leicht getöntem Missalepapier
Kanonbild im Vierfarbendruck mit Gold

in schwarzem oder rotem Kunstlederband mit Farbschnitt	DM 22.—
in schwarzem oder rotem Kunstlederband mit Goldschnitt	DM 27.—
in dunkelrotem Ziegenlederband mit Goldschnitt	DM 70.—

Das kleine lateinische Karwochenmissale

Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus

18°-Format 10,5 × 16 cm, 160 Seiten
in Rot- und Schwarzdruck auf Dünndruckpapier

broschiert	DM 3.50
in schwarzem Kunstlederband mit Rotschnitt	DM 5.50
in schwarzem Kunstlederband mit Goldschnitt	DM 7.—

Aemiliana Löhr, Die Heilige Woche

208 Seiten, in Leinen DM 8.50

Den unausschöpfbaren gedanklichen und religiösen Reichtum der einzelnen Phasen der Karwoche ebenso wie die erhabene Ganzheit des Leidens- und Auferstehungsmysteriums zu erschließen, dazu war wohl kaum jemand mehr berufen als die sprachbegnadete Benediktinerin Aemiliana Löhr.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET REGENSBURG

Jesu Verheissung für die Völker[1]

Ein Beitrag von Joachim Jeremias zur biblischen Grundlage der Mission

Von Prof. Georg *Schelbert*, S.M.B.

Zwar ist der Umfang der Schrift des bekannten Göttinger Professors für ntl. Exegese nicht sehr groß. Sie umfaßt nur 69, wenn auch sehr dichte und reichhaltige Seiten. Trotzdem ist eine ausführlichere Anzeige, als sie in einer gewöhnlichen Besprechung geboten werden kann, wegen des Gegenstandes der Broschüre, der dazu von so kompetenter Hand bearbeitet ist, durchaus am Platz. Entsprechend dem im Vorwort ausgesprochenen Wunsche des Verfassers[2], soll sie nämlich zur Selbstbesinnung der Mission auf ihre biblische Grundlage anregen, ferner die ganze Größe der Verheißung Jesu an die Völker, deren Verwirklichung mit dem Anbruch des Endes im Ostergeheimnis begonnen hat, und damit die Herrlichkeit des Missionswerkes als ein greifbares Stück der sich realisierenden Eschatologie zeigen.

Wer mit dem Schrifttum des Verfassers, vor allem mit seinem Werk «Die Gleichnisse Jesu»[3], bekannt ist, der konnte sich schon vor der Lektüre der Schrift ein gewisses Bild von der zu erwartenden Darstellung machen, wenigstens was ihre Grundkonzeption betrifft. Sofort wird auch der Sinn des Titels, worin das Wort «Mission» bewußt vermieden ist, verständlich. Die Schlüsselstelle der vorgelegten Darstellung (Mtth. 8, 11 ff.) wurde nämlich dort schon gestreift und als die für die Bestimmung der Vorstellung Jesu von der «Mission» entscheidende Stelle angesehen. Der Autor schrieb dort zum Gleichnis vom großen Abendmahl (Mtth. 22, 1—14; Lk. 14, 16—24): «Nicht, als ob die Beteiligung der Heiden am Gottesreich außerhalb des Gesichtskreises Jesu gelegen hätte! Wohl aber hat Jesus, wie hier nur angedeutet werden kann, sie sich anders vorgestellt: nicht in Form von Mission, sondern des Hinzuströmens der Heiden in der nahe bevorstehenden eschatologischen Stunde (Mtth. 8, 11 f.).»[4] Zu Matth. 24, 32. 30 hatte er ebendort bemerkt, daß «eine Beschränkung der ἀδελφοί auf die Jünger angesichts von V. 32 (πάντα τὰ ἔθνη) eine universale Weltmission bis zu den entlegensten Völkern voraussetzen (würde), *was nicht den Vorstellungen Jesu entspräche*».[5] Was im Werk über die Gleichnisse Jesu nur angedeutet werden konnte, führt nun der hervorragende Exeget in dieser neuen Schrift aus.

I

Das Jesuswort Mtth. 8, 11 bietet die Lösung eines fast kontradiktorischen Gegensatzes je dreier negativer und positiver Feststellungen, was die Haltung Jesu zu den Heidenvölkern betrifft. Diese werden in Teil I

---

1 Franz Delitzsch-Vorlesungen 1953, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1956, 69 S.
2 S. 6. 3 Göttingen, 3 1954. 4 a. a. O. S. 34.
5 a. a. O. S. 146 (Sperrung vom Rez.).

und II dargelegt. Teil III bringt dann die genannte Lösung. Im Schlußwort (IV) werden Folgerungen für die Mission gezogen.

Die *erste* der drei negativen Feststellungen ist das harte Urteil Jesu über die jüdische Missionstätigkeit (Mtth. 23, 15). Die kurze sprachliche und sachliche Erklärung dieses rätselhaften Urteiles Jesu bildet den Abschluß einer übersichtlichen, knappen und doch reichen Schilderung der jüdischen Missionstätigkeit in der ntl. Zeit, — ein aus vielen kleinen und weitverstreuten Steinchen von Meisterhand klargeformtes Bild [6]. Das Verbot Jesu, zu seinen Lebzeiten an seine Jünger, unter den Heiden zu predigen (Mtth. 10, 5 ff.), ist die *zweite* schwerwiegende negative Aussage. Es hat nach 10, 23 Geltung bis zur Parusie [7]. Diese ausschließliche Sendung an Israel bestätigen die Zwölfe als solche. Die verschiedenen, anscheinend dieser Feststellung entgegenstehenden Worte werden anschließend teils eschatologisch-apokalyptisch, d. h. auf die Parusieereignisse gedeutet [8], teils als Umdeutungen und Erweiterungen im Lichte der Ereignisse erklärt [9]. Daß sich die Zwölfe, namentlich Petrus, nur an Israel gesandt wußten, ergibt sich aus Gal. 2, 7 und AG 10, 1—11, 18. Schließlich — das ist die *dritte* negative Feststellung — hat Jesus seine eigene Wirksamkeit auf Israel beschränkt. Das geht aus dem gegen R. Bultmann als echt verteidigten Wort Mtth. 15, 24 hervor [10]. Die Erzählungen von der Syrophönizierin (Mk. 7, 24 ff. par.), vom heidnischen Centurio (Mtth. 8, 5 ff. par.) und vom gadarenischen Besessenen (Mk. 5, 1 ff. par.) bestätigen nur die Regel. Die Annahme einer Entwicklung bzw. Änderung im Verhalten Jesu — etwa nach dem Bruch mit den Führern des Volkes — wird durch literarkritische [11] und territorialgeschichtliche Erwägungen [12] ausgeschlossen. Jesus hat die Grenzen des jüdischen Volkstums nicht überschritten. Paulus (Rö. 15, 7), Johannes (12, 20 ff.), ja auch der Missionsbefehl (Mtth. 28, 18 ff.) [13] bestätigen diese Feststellungen.

Im *II. Teil* stellt J. Jeremias diesem Resultat, «von dessen Härte nichts durch apologetische Künste abgemarktet werden darf» [14a], drei schwerwiegende, positive Feststellungen gegenüber. Sie betreffen nicht Jesu Stellung zur Heiden*mission* — das wäre eine falsche Problemstellung —, sondern Jesu Stellung zu den Heidenvölkern.

Sie unterscheidet sich vor der herrschenden jüdischen Auffassung, die der Verfasser kurz skizziert, zuallererst dadurch, daß Jesus die Rache an den Heidenvölkern aus der eschatologischen Erwartung streicht [14].

---

6 Jüdischer Missionseifer, Aufnahmebereitschaft der hellenistischen Welt, Methoden, Erfolge.

7 «... ihr werdet nicht fertig werden mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt.» Vgl. S. 18.

8 So Mk. 14, 9 par.; Mk. 13, 10 par.; Matth. 5, 14

9 So Mtth. 5, 13; 10, 18; 25, 40; Lk. 10, 1 f.; 14, 23.

10 «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.» Vgl. S. 22—24.

11 Die entgegenstehenden Stellen werden als redaktionell betrachtet.

12 Das Gebiet, in dem Jesus tatsächlich wirkte, war israelitisch besiedelt, wie Albrecht Alt nachgewiesen hat. Vgl. S. 30.

13 Insofern er die Inthronisation des Menschensohnes voraussetzt. Vgl. S. 32—33.

14a S. 33.

14 Hauptbeleg dafür ist Lk. 4, 16 ff. (Jesus in der Synagoge von Nazareth), wo Jesus

Darüber hinaus verheißt Jesus *zweitens* den Völkern Anteil am Heil geradezu im Gegensatz zu Israel. Diesem droht er den Ausschluß vom Reich an.

Die *dritte* schwerwiegende Feststellung lautet: Jesu Heilandswerk und Herrschaft umfaßt auch die Völker. Die Titel, die sein Hoheitsbewußtsein zum Ausdruck bringen, schließen auf Grund ihres von Jesus bewußt aufgegriffenen atl. Kontextes die Völker in sein Heilandsamt ein [15]. Dabei erfüllt Jesus freilich die Schrift im Sinne einer Überholung.

Diese beiden Aussagereihen stehen einander in scheinbar unlösbarem Widerspruch gegenüber. Die *Lösung* bringt, wie angekündigt, vor allem Matth. 8, 11. Der Erklärung und Auswertung dieser Stelle ist der *dritte Teil* der Schrift gewidmet. Darin liegt auch das Hauptanliegen der Darstellung. In diesem Wort vom Kommen der Vielen (= Unzähligen) von Ost und West zum Mahle mit Abraham, Isaak und Jakob in der Gottesherrschaft nimmt Jesus die prophetische Verheißung von der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberge auf und macht sie sich zu eigen (Is. 2, 2 ff.; Mich. 4, 1 ff.). Der Zeitpunkt dieses Herzukommens der Heiden ist nach V. 11 und 12 die Stunde des Weltgerichtes. Aus den atl. Texten erhebt J. Jeremias fünf Züge dieser Vorstellung: Epiphanie Gottes; Einladungsruf Gottes durch Israel, Heiden und Gottesknecht; Zug der Heiden zur Anbetung am Weltheiligtum und Heilsmahl auf dem Weltenberg. Die Vorstellung ist «zentripetal»: nicht Missionierung an Ort und Stelle, sondern Ruf zum hl. Berg [16]. Diese fünf Züge der atl. Verheißung weist der Verfasser nun auch für die Vorstellung Jesu nach. Mtth. 8, 11 par. Lk. 13, 29 bietet eine kurze Zusammenfassung davon. Darin sind Is. 49, 12 und 25, 6 wirksam: Wallfahrt und Mahl. Die Vorstellung vom Heilsmahl liegt allen eschatologischen Mahlgleichnissen und -worten zugrunde; diejenige von der Völkerwallfahrt denen von der Sammlung (συνάγειν - αγεσθαι) [17]; die von der Anbetung im Heiligtum der Heilszeit in Jesu Worten vom eschatologischen Heiligtum [18]. Denselben Gedanken bringen die Worte von der Gottesstadt auf dem Weltenberg [19], vom eschatologischen Licht [20], vom Lebensstrom [21], vom Erbteil [22], von den Vögeln des Himmels [23], vom eschatologischen Engelsruf [24], vom wiederkehrenden Men-

---

das Is-Zitat 61, 2 vor der Erwähnung des angekündigten Rachetages abbricht (S. 36—37). Dieselbe Beobachtung wird an Mtth. 11, 5 f. par. Lk. 7, 22 f. gemacht. Bei dem lukanischen Charakter der Perikope überzeugt aber die gebotene Exegese kaum. Der Hinweis auf die beiden anderen Stellen vermag den Eindruck nicht zu beheben, es sei ein Thema in den Text eingetragen, das sich in ihm selbst nicht findet.

15 Wie: Menschensohn, König, Davids Sohn, Gottesknecht (S. 44—46).

16 S. 52.

17 Vgl. Matth. 25, 31 f. (S. 54—55).

18 Vgl. vor allem Mk. 11, 17 (S. 55—56).

19 Mtth. 5, 14 (S. 57).

20 Mk. 4, 21; Mtth. 5, 15; Lk. 8, 16; 11, 33 (S. 57).

21 Jo. 7, 37 (S. 57—58). 22 Mtth. 25, 34 (S. 58). 23 Mk. 4, 32 par. (S. 58).

24 Mk. 19, 9 und Mtth. 24, 14, entsprechend der S. 19 durchgeführten eschatologischen Interpretation dieser beiden Stellen: «Amen, ich sage euch: wenn (Gottes Engel) die Siegesbotschaft aller Welt verkündigen wird, dann wird man auch das, was sie getan hat, (vor Gott) sagen, damit Er ihrer (beim letzten Gericht gnädig) gedenke.»

schensohn[25] und von der Stadt des Großkönigs zum Ausdruck[26]. Abschließend kann der Verfasser sagen: «*So* also hat Jesus die von den Propheten verheißene Eingliederung der Heiden in die Gottesherrschaft erwartet und verkündigt — *als Gottes eschatologische Machttat, als die letzte Offenbarung der freien Gnade Gottes*»[27].

Daraus ergibt sich, daß es sich bei dem Ruf an Israel und der Eingliederung der Heiden nicht um Gleichzeitigkeit, sondern um ein heilsgeschichtliches Nacheinander handelt. Damit löst sich der Widerspruch der zwei Aussagereihen. Zusammenfassend wird gesagt: «Jesu Heilsangebot an Israel ist ebenso wie sein stellvertretendes Sterben zugleich ein Dienst an den Völkern. Beides geschieht, *damit* die Inkorporation der Völker in das eschatologische Gottesvolk erfolgen kann. Jesu Predigt an Israel ist die Voraussetzung, sein Sterben für die Ungezählten die Inkraftsetzung, seine Wiederkunft die Realisierung des Gottesvolkes der Endzeit und der Königsherrschaft über die Welt»[28]. Demnach ist also die Annahme der Heiden[29] streng eschatologisches Geschehen, d. h. ein Geschehen dieser Wiederkunft.

Was soll nun überhaupt noch «Mission» — nun im gewöhnlichen Sinn als (auch) menschliche Bekehrungsbemühung? «Ist sie damit für überflüssig erklärt, wenn wir feststellen, daß es nach Jesu Verkündigung die Machttat Gottes in der letzten Stunde sein wird, die die Heiden zur Gottesherrschaft ruft?», frägt J. Jeremias im — leider allzu kurzen — Schlußteil[30]. Seine Antwort lautet, das Gegenteil sei der Fall. Die Bedeutung des von ihm herausgestellten Tatbestandes sieht er einmal in der Mahnung an die Mission, nicht sie, nicht ihr Verkünden wirke das Herzukommen der Heiden, Gott allein tue es; ferner in der damit aufgezeigten Herrlichkeit und Verantwortung des Missionswerkes. Mit Ostern sei das Ende angebrochen und daher sei die Mission ein erster Anfang der endzeitlichen, die Heiden herbeirufenden Gottestat, ein Vorwegnehmen der sichtbaren Inthronisation des Menschensohnes, ein Stück Enderfüllung, sich schon realisierende Eschatologie, Mitwirkendürfen an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe der Stunde des Gottesheiles[31]. Zustimmend wird ein Wort von S. Knak aufgenommen, wonach deswegen die Mission das «eigentliche Kennzeichen» der Epoche zwischen Ostern und Parusie sei[32].

II

Die Ergebnisse der Studie sind gewiß sehr bedeutsam. Die Folgerungen, die J. Jeremias zieht, können nicht genug überdacht werden. Es drängt sich aber die Frage auf: Gilt das eigentlich, wie das Schlußwort sagt, für

---

25 Vgl. Dan. 7, 14 (S. 59).
26 Mtth. 5, 35 (S. 60).
27 S. 60.
28 S. 62.
29 Vgl. S. 21—22 Anm. 86b: «... (wobei man nur besser von der ‚Annahme der Heiden' statt der ‚Heidenmission' reden sollte).»
30 S. 63.
31 a. a. O.
32 a. a. O.

die «Mission»? Deckt die vorangegangene Darstellung diese Folgerungen für *sie*? Muß man nicht, wenn man nicht über die Prämissen hinausgehen will, die gestellten Fragen verneinen und sagen: Es gilt für das Herzukommen von Heiden, nicht aber für die Mission im eigentlichen Sinn der «Betreibung dieses Herzukommens». Erste und unmittelbarste Folgerung für die «Mission» in diesem Sinn ist keine andere als die eingangs aus «Die Gleichnisse Jesu» angeführte, unumwundene Erklärung, daß die universale Welt*mission* den Vorstellungen Jesu *nicht* entspricht. Diesen Eindruck vermag die Verwendung des Wortes «Mission» in den Schlußsätzen nicht zu verwischen. Zur Mission im präzisen Sinn führt von der Darstellung kaum eine Brücke; ebensowenig wie in der «streng eschatologischen Sicht Jesu» [33] für eine «Epoche zwischen Ostern und der Parusie» [34], deren Kennzeichen die Mission sein könnte, Platz ist. Die oben wiedergegebene, abschließende Zusammenfassung kennt nur drei καιροί: Predigt an Israel, Sterben, Wiederkunft. Unumwunden wird daher auch in «Die Gleichnisse Jesu» von der Situation der Urkirche gesprochen, die umwandelnd auf die Gleichnisse eingewirkt habe, als Situation zwischen Kreuz und Parusie [35], die durch deren Ausbleiben gekennzeichnet ist, als Missionssituation, aus der heraus sie z. B. dem Gleichnis vom großen Mahl einen Missionsbefehl anfügt (Lk. 14, 22 f.) [36].

Und doch muß nach der Auffassung des Verfassers eine Brücke von der Darstellung zu den sicher ernst gemeinten Folgerungen für die «Mission» führen. Es ist zu bedauern, daß er sie nicht wenigstens andeutungsweise geschlagen hat. Ein Zweifaches ist dazu erfordert: Zunächst ist überhaupt für eine Epoche zwischen Ostern (bzw. Kreuz) und Parusie Raum zu «schaffen», dessen Kennzeichen unter anderem die Mission sein kann. Als Zweites müßte ein Anknüpfungspunkt für die Mission als (auch) menschliche Bekehrungsbemühungen sichtbar gemacht werden.

Das Erste ist offenbar nur auf Grund umfassender Konzeptionen des Verfassers möglich, die das Verhältnis von Ostern und Parusie und Wertung und Interpretation der skizzierten streng eschatologischen Sicht Jesu betreffen, von der auch seine Gleichnisauslegung beherrscht ist. Hinweise dafür bietet seine ausführliche Besprechung des Werkes «The Parables of the Kingdom» von C. H. Dodd [37]. Danach hat Jesus — wie die Evangelien klar genug bezeugen — nicht nur seinen Tod, sondern auch seine Auferstehung angekündigt. Da diese Leidens- und Auferstehungsankündigungen aber als Subjekt den eschatologischen Terminus «der Menschensohn» haben, sind Tod und Auferstehung als eschatologische Ereignisse gewertet. Überhaupt sind in den Ansagen Jesu Auferstehung und Wiederkunft aufs engste verbunden [38]. Der dritte Tag, — d. h.: eine kürzere, von Gott bestimmte Frist liegt davor —, ist ursprünglich der Tag des Menschensohnes, seiner Wiederkunft. Jesus hätte diesen Tag und mit ihm den neuen Äon

[33] a. a. O.
[34] a. a. O.
[35] S. 29—30.
[36] S. 38.
[37] Theologische Blätter 20 (1941) 216—222.
[38] Vgl. Mk. 14, 52 par.

der Gnade Gottes in ganz großer Nähe gesehen. Erst die Urkirche hätte einen Teil dieser Aussagen auf Jesu Auferstehung gedeutet, anderes auf seine Parusie, wieder anderes auf die Zwischenzeit zwischen Ostern und Parusie bezogen. Der fast unausweichlichen Konsequenz, daß Jesus damit zum reinen Enthusiasten gestempelt werde, begegnet J. Jeremias mit der Erklärung: «Die Naherwartung der Parusie und der Eschata ist nichts, was selbständigen Bestand hätte im Rahmen der Verkündigung Jesu, sondern ist letztlich nichts anderes als Ausdruck der Gewißheit, daß mit Jesu Wirksamkeit hic et nunc die Stunde der Erfüllung und die Stunde des letzten absoluten Wortes Gottes an die Menschheit angebrochen ist» [39]. Dies dürfte u. E. im Sinne des Verfassers der eigentliche Inhalt des Osterglaubens sein. Für diesen Glauben ist, entsprechend den Ansagen Jesu, am dritten Tag das Ende angebrochen, sind die Eschata realisiert bzw. haben begonnen sich zu realisieren. Gegenüber der Parusie ist das eine Prolepse [40], um die nur der Glaube weiß, und die nur er erfährt. Sein Inhalt als Osterglaube ist, mit anderen Worten ausgedrückt, die «unsichtbare Inthronisation des Menschensohnes». Die «sichtbare Inthronisation» [41] steht noch aus. Sie erfolgt in der Parusie. Die Naherwartung bei Jesus und die Zusammenschau beider durch ihn hatte die Funktion, jene als Anfang der Eschata zu qualifizieren. Eine Dehnung dessen, was der Zukunftsblick Jesu in eins schaute und seine Zukunftsaussagen in einem Atemzug verkündeten, vollzog die Geschichte. Die eigentliche Zäsur ist aber der «dritte Tag». Das zu verkünden wäre gerade der Sinn jenes Ineinander von Auferstehung und Parsie. Die Völkerwallfahrt, die Jesus erwartete, ist als sichtbares Ereignis dem Ende des Endes zuzuordnen. Die Heiden, die jetzt schon kommen, sind «Erstlinge, Zeichen, Angeld der Erfüllung, Vorausgabe der endzeitlichen Vollgabe, Tatbeweis Gottes für die Inthronisation des Menschensohnes» [42].

Wenn also Weltmission, wie überhaupt der Zeitraum zwischen Auferstehung und Parusie den «Vorstellungen Jesu» nicht entspricht, so läge doch beides im «Sinn» seiner verkürzten Perspektive, bzw. die verkürzte Perspektive Jesu gibt dem Zeitraum und der Weltmission ihren Sinn als «ein Stück Enderfüllung». Genauer müsste zunächst einfach gesagt werden: Daß Heiden zum Glauben kommen, also etwa der Erfolg der Weltmission, ist sich schon jetzt realisierende Eschatologie. Daß es so ist, sagt die Naherwartung Jesu, wie sie auch die Auferstehung deutet. Die Dehnung selbst lag und liegt, wie überhaupt die Zeiten und Stunden, nicht in Jesu Wissen und Hand, sondern allein beim Vater. Auf diese Weise dürfte eine erste Verbindung zwischen Hauptteil und Schluß im Sinn des Verfassers erstellt sein.

Noch bleibt die zweite Differenz zwischen Herbeikommen und Herbeiholen, oder, um die Ausdrücke des Autors zu verwenden, zwischen dem Hinzuströmen der Heiden und der Mission bzw. «dem Mitwirkendürfen

---

39 a. a. O. S. 222.
40 Eine Vorausnahme dessen, was die Parusie in vollem Umfang bringt.
41 Diesen Ausdruck verwendet der Verfasser S. 63.
42 a. a. O.

an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe der Stunde des Gottesheiles». Nach der skizzierten Vorstellung Jesu wirken bei dieser Völkerwallfahrt die Engel mit. Sie proklamieren den endzeitlichen Gottessieg und führen die Völker zusammen [43]. Analog zur eben ausgeführten Interpretation der Naherwartung Jesu für Ostern und die Zeit vor der Parusie lassen sich von daher auch die Missionare selbst als von Gott erweckte und vom unsichtbar inthronisierten Menschensohn bestellte und gesandte Boten des göttlichen Einladungsrufes [44], als Vorläufer sozusagen der Engel, den Gottessieg zu proklamieren, betrachten, wie in der Verheißung des Isaias (55, 5) Israel eine ähnliche Funktion hat, und der Gottesknecht (Is. 42, 6; 49, 6) mit ähnlicher Aufgabe betraut erscheint. So konnten sich jedenfalls urchristliche Missionare betrachten (AG 13, 47). Nicht bloß also wären die herzukommenden Heiden Vorausgabe, sondern zuvor wären die Boten, durch die ihnen die Kunde wird, als solche anzusehen. Die verkürzte Perspektive Jesu gäbe also auch dem Mitwirken selbst den Sinn sich jetzt schon realisierender Eschatologie, nicht nur seinem Erfolg, dem Herzukommen von Heiden. Auch, daß immer wieder Boten ausziehen, solche erweckt werden, ist Tatbeweis Gottes für die Inthronisation des Menschensohnes. So wäre Mission im präzisen Sinn nicht einfach ein Ergebnis des Ausbleibens der Parusie, sondern ein Ergebnis des unter dem Einfluß des Geistes — Er ist *die* Vorausgabe der endzeitlichen Vollgabe — und der Erfahrung der gottgelenkten Geschichte als Lehrmeisterin sich bahnbrechenden, richtigen Verständnisses der Zukunftsaussagen Jesu. Der oder die Missionsbefehle, vor allem Matth. 28, 18 f., wären, wenn schon nicht Augen- und Ohrenzeugnis —, so doch Jesu Zukunftsaussagen über seine Auferstehung richtig deutendes und in seinem Sinn liegende Forderungen ableitendes Glaubenszeugnis. Das war ja nach den Ausführungen des Verfassers der Sinn seiner prophetischen, perspektivelosen Zukunftsaussagen, die Auferstehung als Anbruch der eschatologischen Stunde zu kennzeichnen, als eine Art proleptische Parusie zu qualifizieren [45]. Das ist genau der Sinn von Mtth. 28, 18 f., wie er umschrieben wird: «Gott richtet jetzt sein Heilshandeln nicht mehr nur auf Israel, sondern wendet sich erbarmend der ganzen Heidenwelt zu. Fortan soll das eschatologische Gottesvolk allen Völkern die Proklamation zurufen, daß auch sie zum Herrschaftsbereich des Menschensohnes gehören» [46]. Aber, dieser Sinn wäre nicht einfach nachträgliche Legitimierung der faktischen Missionssituation, sondern echtes Verständnis, echte Erkenntnis der Bedeutung und Forderung der Stunde, Erkenntnis und Verständnis, die sich freilich nur allmählich Bahn brachen.

Diese Zwischengedanken verbinden doch erst eigentlich Darlegung und Folgerung und lassen diese ernst nehmen. Sie lösen auch erst in etwa die Spannung zwischen den Aussagen des Verfassers in seinem Werk über die Gleichnisse Jesu und dem Schluß dieser Untersuchung. Sie legen aber auch

---

[43] S. 59.
[44] Vgl. Is. 66, 19 (S. 49).
[45] Der Ausdruck stammt von R. H. Lightfoot (Vgl. S. 33 Anm. 123 a).
[46] a. a. O. S. 33.

erst die der Schrift zugrunde liegende allgemeinere Problematik bloß: die «streng eschatologische Sicht Jesu».

III

Die mit der eschatologischen Verkündigung Jesu gegebenen Probleme sind ohne Zweifel sehr schwierig und noch keineswegs befriedigend gelöst. Katholischerseits lassen sich drei Tendenzen feststellen. Die traditionelle Erklärung wird alle in Spannung stehenden Worte Jesu harmonisierend zu erklären wissen. Andere werden alle Naherwartung auf den Fall Jerusalems zu deuten versuchen [47]. Wieder andere, stärker beeindruckt durch den drängenden, eschatologischen Klang der Predigt Jesu, erklären die verkürzte Perspektive bzw. Perspektivelosigkeit der Zukunftsschau Jesu mit der prophetischen Art seiner Verkündigung und mit dem Hinweis auf Mk. 13, 32 als συγκατάβασις (Herablassung), als Aussageform und -Gestalt, die zu interpretieren ist [48]. Gerade dafür können die zwischen Darlegung und Folgerung einzulegenden Auffassungen des Verfassers, wie er sie früher entwickelt hat, wertvolle Hinweise geben.

Nicht minder schwierig ist angesichts der klaren Missionsbefehle der Evangelien und der Apostelgeschichte das Verständnis der faktischen Entwicklung der Mission. Angesichts der tatsächlichen Entwicklung und des Fehlens einer Berufung auf einen Missionsbefehl Jesu wird das Vorhandensein eines solchen problematisch. Man sieht sich auch katholischerseits gezwungen, da und dort angesichts der Divergenzen der Evangelisten Um- und Weiterbildungen, in denen sich die Zeit der Entstehung der betr. Evangelien bemerkbar macht, anzuerkennen, wenn auch berechtigterweise mit der allergrößten Vorsicht und Behutsamkeit [49]. So wird für den lukanischen Missionsbefehl (AG 1, 8) eine Stilisierung der Worte Jesu zugegeben [50] und in der matthäischen Form des Missions- und Taufbefehles eine bestimmte Stufe in der Entwicklung des urchristlichen Taufbekenntnisses gesehen [51]. Selbst wenn man den Aposteln — trotz Pfingstgeist — ein reiches Maß von Befangenheit und Schwerfälligkeit gegenüber der alle ihre Horizonte übersteigenden Glaubenswirklichkeit zuschreibt, sind wohl die Dinge doch nicht so klar gelegen, wie sie zur Zeit der Gestaltung der Missionsbefehle auf Grund der Belehrung durch den Geist und die Geschichte lagen. Aber — und das ist ein weiterer positiver Ertrag der Schrift — Mission ist zum mindesten die Frucht des richtigen d. h. nach den tiefsten Intentionen Jesu sich ausrichtenden Verständnisses seiner Zukunftsaussagen. Wenn auch Joachim Jeremias den Missionsbefehl Mtth. 28, 18 f. nur zur Bestätigung der dritten negativen Feststellung heranzieht, so entspricht die ihm zu grunde liegende «Theologie», wie gesagt, doch ziemlich genau dem, was

---

47 Vgl. etwa A. Feuillet in: Revue Biblique 55 (1948 und folgende).
48 Vgl. etwa Dupont J., Les Béatitudes, 1954, S. 191—2 Anm. 2.
49 Vgl. wiederum gerade das eben genannte Werk.
50 Wikenhauser A., Die Apostelgeschichte, RNT, ^{3}1956, S. 162.
51 Schmid J., Das Evangelium nach Matthäus, RNT, ^{3}1956, S. 394.
Vgl. auch Descamps A., L'Exégèse des Synoptiques, Revue Diocésaine de Tournai, 8 (1953) 410: «Rien de plus ‚matthéen' que Mtth. XXVIII, 16—20 ... Rien de plus ‚lucanien' non plus que Lc. XXIV, 36—39 ...»

der Verfasser aus der Darlegung folgert. Nur weiß er nicht bloß um ein «Mitwirken *dürfen* an der gnadenweise geschenkten Vorweggabe der Stunde des Gottesheiles, das Is. 25 schildert» [52], sondern um ein auf einen Auftrag Jesu zurückgehendes Mitwirken*müssen* daran. Vorwegnahme der sichtbaren Inthronisation des Menschensohnes, Vorausgabe der endzeitlichen Vollgabe ist auch die Kirche Jesu Christi und ihr Wachstum durch die Mission, bis die Zahl der Erwählten voll ist.

Manche Exegese des Werkes und die streng eschatologische Sicht, die sie leitet, wird man nicht in vollem Umfang teilen können. Aber die «Herrlichkeit des Missionswerkes» [53], die diese Untersuchung herausgestellt hat, ist u. E. nicht an jene gebunden. Die Auffassung, die wir vertreten, besagt ja nur dies, daß wir glauben, daß der Auferstandene und Erschienene selbst, wenigstens im wesentlichen jene richtige Erklärung seiner Zukunftsaussagen seinen Jüngern gegeben und die Konsequenzen daraus für sie gezogen hat. Das ist aber im Grunde nichts anderes als der Missionsbefehl etwa nach Matthäus.

Miscellanea

Wann starb Matthäus de Castro? — Gauchat, Ghesquière, Cavallera und Staffa halten den 20. Juli 1677 für den wahrscheinlichen Todestag des ersten indischen Apostolischen Vikars Matthäus de Castro. Sie stützen sich dabei auf einen Brief des Sekretärs der Propaganda, Urbano Cerri, vom 21. Juli 1677 an den Kardinalvikar von Rom, Carpegna, mit dem Cerri die Beweisstücke für die Pfarrrechte des Collegium Urbanum an das römische Vikariat schickte. Beim Tode des Matthäus de Castro war nämlich der alte Streit zwischen dem Pfarrer von S. Andrea delle Fratte und dem Collegium Urbanum um die Pfarrechte des Kollegs aufs neue entbrannt. Da die genannten Autoren annahmen, Cerri habe diesen Brief *vor* der Beerdigung des Matthäus de Castro geschrieben, setzten sie den 20. Juli 1677 als wahrscheinlichen Todestag an. Als am Anfang des 18. Jahrhunderts die Pfarrechte des Kollegs wiederum in Zweifel gezogen wurden, trug man an der Propaganda alle Dokumente zusammen, die zur Lösung des Zwistes dienen konnten. So findet sich die in den Scritture riferite «Collegio Urbano» 1700—1703 (3) auch die Beschwerdeschrift, die der Pfarrer von S. Andrea delle Fratte, Antonio da Gagliano, von den Minimi, im Jahre 1677 anläßlich des Todes des Bischofs von Chrysopolis abgefaßt hatte. Aus ihr geht klar hervor, daß Matthäus de Castro am 7. Juli 1677 gestorben ist und am 8. Juli in der Kirche des Kollegs begraben wurde. Wir lassen den Text folgen: Per sodisfare al mio debito di dimostrare, e difendere le ragioni della parochiale chiesa di S. Andrea delle fratte replico riverentemente come alli 7 di Luglio del corrente anno 1677 passò all'altra vita nel palazzo di propaganda fide Monsig. Vescovo di Crisopoli, quale li 8 fu esposto e sepolto nella chiesa di detto Collegio ... S. C. Collegio Urbano 1700—1703 (3) f. 568. Nik. Kowalsky O.M.I.

---

[52] S. 63.
[53] S. 6 (Vorwort).

L'abbé Jaques Lu (1848 – 1900)[1]

Par J. *Van Hecken* C. I. C. M., Japon

«Il est certain, écrit le P. J. Beckmann [2], que nous rencontrons, dans tous les siècles et chez tous les peuples, des figures de prêtres magnifiques, tant dans le clergé régulier que séculier.» Comme la Chine, mère de tant de «prêtres magnifiques», se ferme de plus en plus à la propagation de la Foi catholique et perd chaque jour davantage le souvenir de ses fils, qui furent des apôtres et des confesseurs de cette Foi, il nous semble un devoir, à nous anciens missionnaires de ce malheureux pays, de mettre par écrit, «ne pereant», les informations que chacun de nous a pu recueillir à leur sujet, durant les belles années de notre apostolat en Chine.

L'abbé Lu, dont nous exposons, en traits rapides, la carrière apostolique — sans avoir l'envergure d'un André Ly [3] ni la force d'un Adrien Chu [4], fut cependant un prêtre exemplaire et un apôtre zélé, qui a travaillé beaucoup. Sa belle vie sacerdotale a été couronnée par le martyre [5] et son œuvre apostolique est restée vivante jusqu'à nos jours.

Tous ces motifs nous semblent suffisants à conserver sa mémoire dans l'histoire des missions de la Mongolie, en lui consacrant ces quelques pages.

I. - Naissance et ordination sacerdotale (1848—1876)

Jacques Lu [6] est né en 1848 [7] à Ts'ao-ko-chuang [8] dans la sous-préfecture de Wan-p'ing, de la préfecture de Shun-t'ien, dans la provinec de Chih-li (Ho-pei). Aucun prêtre ne résida jamais dans ce village, mais les missionnaires de Péking, y venaient parfois célébrer la Ste Messe, soit dans la

---

1 Sources: Mgr. F. Hamer C. I. C. M. Collection de lettres inédites de 1889 à 1900 (Arch. Scheut). — Lettres de missionnaires, qui ont travaillé avec abbé Lu. — Mgr. L. Morel C. I. C. M. Notes rédigées d'après le procès d'information «in causa martyrum SS. Domini Hamer et Sociorum» (Manuscrit A). — Une relation dela vie et du martyre de l'abbé Lu, rédigé en chinois et conservé dans la famille Lu. Elle me fut prêtée par l'abbé Simon Lu à Peking (Manuscrit B). — Les Archives de l'Archevêché de Sui-yüan. — Les Archives du Diocèse de Ning-hsia et des missions de P'ing-lo et Hsia-ying-tzû. — Missions en Chine et au Congo de 1889 à 1901. — Témoignages oraux de missionnaires et de chrétiens, qui ont connu l'abbé Lu. — J. Van den Brandt C. M. a) Le Clergé chinois du diocèse de Pékin et du Tche-li-Nord jusqu'en 1900. Essai de notices biographiques. Bulletin catholique de Pékin. 1942, 44 pages. b) Notes inédites.

2 Einheimischer Klerus und Rassenfrage, N. R. S. M. 1955, Fasc. 1, p. 14.

3 Mgr. Armand Olichon. Aux origines du clergé chinois. Le prêtre André Ly, missionnaire au Se-tch'oan (1692—1775), Paris 1933.

4 Georges Mensaert, Adrien Chu, prêtre chinois et confesseur de la Foi (1717—1783) dans N. R. S. M. 1956. Fasc. 1, pp. 1—19.

5 La cause de béatification de l'abbé Lu a été incluse dans celle du groupe «Hamer et Socii».

6 Le manuscrit B donne au lieu de «Chien-ying», le nom «Ai» (aimer). Grégoire Lu, le cousin de Jacques et qui est du même âge, s'appelle «To» (clochette). En Chine, les parents de la même génération, portent des noms, ou bien d'un seul caractère, oubien de deux caractères. Si le nom se compose de deux caractères, un des deux est

famille Lu, soit, plus tard, dans une petite chapelle. En 1949, il y avait dans ce village une centaine de chrétiens, dont la moitié appartenait à la famille Lu. Cette famille, convertie sous le règne de K'ang-hsi (1662—1722) par les Jésuites, qui résidaient à la cour impériale, compta environ dix générations chrétiennes en 1949. Comme la plupart de ces familles patriarcales, les Lu vivaient du produit de leurs champs et occupaient jusqu'en 1949 une position en vue dans ce petit village [9]. Elle gardait rigoureusement les traditions chrétiennes et fut une pépinière de prêtres. En effet, les abbés Grégoire Lu [10] et Simon Lu [11] étaient respectivement les cousins et l'arrière neveu de l'abbé Jacques.

Nous n'avons aucun renseignement sur les raisons particulières, qui auraient déterminé la vocation sacerdotale de Jacques. Ce qui est certain, c'est qu'il commença ses études préparatoires au petit séminaire du vieux Pei-t'ang à Péking [12], probablement sous la direction de M. Evrard Smorenburg et qu'il les continua à Hsi-wan-tzû, en Mongolie. C'est là aussi qu'il étudia la philosophie de 1869 à 1872 et la Théologie de 1872 à 1876, ensemble avec trois autres séminaristes, qui, eux, avaient fait leurs études préparatoires à Peking [13]. Le P. Guillaume Meyer [14], directeur du séminaire de Hsi-wan-tzû, fut nommé recteur de la mission de Hsi-ying-tzû en 1872. Il y emmena ses séminaristes et c'est dans ce milieu paisible, aux confins

---

le même pour tous les membres de cette génération. S'il ne se compose que d'un seul caractère, tous les membres de cette génération ont un nom d'un seul caratcère, qui est différent pour chacun d'eux. Il est donc probable que le nom de Jacques Lu fut «Ai». Mais ce nom n'est employé nulle part. On cite ordinairement le nom «Chien-ying». De son nom d'enfant il s'appela «Man-ch'ang» (J. Braam).

7 C'est la date que le Fr. Van den Brandt admet dans ses notes inédites. Le manuscrit A donne 1840, comme année de naissance et le manuscrit B 1843. Mais je pense que la date 1848 est à retenir. En effet, si Jacques était né en 1840 ou 1843 il aurait été âgé de 37 ou de 34 ans à son ordination sacerdotale. Mais cet âge dépasse trop l'âge ordinaire des néomysthes chinois (entre 25 et 30 ans).

8 Le Fr. Van den Brandt n'ayant pas eu connaissance du manuscrit B, n'a pas affirmé catégoriquement le lieu de naissance, qui d'après ce manuscrit est bien Ts'ao-ko-chuang.

9 Information de l'abbé Simon Lu. Comme toutes les familles influentes, celle des Lu fut probablement la cible des attaques communistes.

10 Grégoire Lu To est né à Ts'ao-ko-chuang, le 14 avril 1850. Il fut ordonné prêtre à Peking, le 19 mars 1876, y fut reçu au séminaire Lazariste, le 28 novembre 1892 et prononça ses vœux dans la Congrég. de la Mission le 29 novembre 1894. Il est mort à Peking en 1930.

11 L'abbé Simon Lu est né à Ts'ao-ko-chuang en 1912, ordonné prêtre à Peking en 1938. Il appartient au clergé diocésain de l'archevêché de Pekin. En 1951, il était directeur de l'école catholique, à l'église des Lazaristes de Chao-fêng-yü-lou à Peking.

12 Jacques Lu entra probablement au séminaire entre 1861 et 1863. Le petit séminaire de An-chia-chuang avait été transféré à Peking en 1861 lors de la restitution du vieux Pei-t'ang et le premier directeur fut Mr. Evrard Smorenburg, succédé bientôt par Mr. Fitz-Patrick. Il n'y a aucune trace de séjour de Jacques Lu au séminaire du Pei-t'ang. Le régistre, antérieur à celui de 1868—1900, a péri dans l'incendie du Pei-t'ang, le 9 janvier 1864 et dans le régistre de 1868—1900 le nom de Jacques Lu n'est pas mentionné. En 1867 Mr. Evr. Smorenburg quitta la Congr. de la Mission et entra dans celle du C. I. M. de Scheut à Hsi-wan-tzû, un village chrétien en Mongolie. Il est probable que Jacques Lu suivit son ancien directeur en Mongolie, avant 1868.

13 V. Rondelez C. I. C. M. Un centre d'activité missionnaire en Mongolie: La chrétienté de Si-wan-tze, p. 79.

14 J. Rutten C. I. C. M. Les Missionnaires de Scheut et leur Fondateur, p. 186.

du steppe mongol, que les quatre théologiens achevèrent leurs études. Enfin, le 23 décembre 1876[15] Mgr. Bax Jacques, évêque d'Adras et vicaire apostolique de la Mongolie, conféra la prêtrise à Jacques Lu et ses compagnons[16] dans l'église de Hsi-wan-tzû.

II. - Les débuts de l'apostolat de Jacques Lu (1877—1880)

Au moment où l'abbé Lu fut envoyé comme vicaire à Adjirma, dans la Bannière Djunghar, au pays des Ordos, les missionnaires de Scheut y cherchaient encore une méthode d'apostolat, qui serait adaptée aux condition de vie de cette contrée et produirait en même temps les fruits les plus abondants pour l'œuvre apostolique[17]. En 1875, le P. André Jansen[18] s'était fixé auprès des colons chinois, qui en ce moment avaient déjà envahi de deux côtés une grande partie de cette Bannière mongole[19] et formé de petites agglomérations, devant lesquelles, les Mongols s'étaient retirés, pour chercher d'autres pâturages, dans le centre de la Bannière.

Adjirma était le nom donné à une vallée, défrichée par les Chinois, qui avaient bâti près de leur champ une cabane en pisé. Le P. Jansen avait réussi à convertir une centaine de colons, à Adjirma et à Ta-ma-yao-tzû, une autre petite agglomération, à 8 heures de marche d'Adjirma. Mais les occupations matérielles trop nombreuses du fondateur, comme p. e. le soin des malades, les voyages répétés vers le poste central de la mission pour chercher des subsides, mille petites affaires entre catéchumènes, avaient absorbé toute l'activité du missionnaire. L'instruction religieuse des convertis, si elle avait été entreprise, restait encore inachevée. Elle fut l'œuvre de l'abbé Lu. Car pendant la première année de son séjour à Adjirma, le P. Jansen lui confia presqu'exclusivement la formation religieuse des catéchumènes. L'histoire a prouvé combien cette formation a été profonde et solide. Plusieurs de ces familles sont devenues les cofondateurs des réductions catholiques, dans le pays des Alashan[20].

L'année 1877 fut cependant une année de dures épreuves, pour la chrétienté naissante, car une terrible famine menaçait la population des Ordos d'extinction. Le P. A. Jansen fit émigrer ses 107 chrétiens et catéchumènes, vers le pays des Alashan, plus favorisé. L'abbé Lu resta seul à Adjirma, ne disposant plus que de 2 onces et demie d'argent (= /.8 dol. U. S.). Mais il se montra dans sa première mission non seulement un catéchiste capable, mais également un homme d'initiative, dans la cir-

---

15 Van den Brandt donne le 18 décembre et les Mans. A et B le 25 décembre, mais la date du 23, du P. Rondelez est à retenir, étant la date inscrite aux Archives du diocèse de Hsi-wan-tzû.

16 Les compagnons de l'abbé Lu furent Wu Philippe (mort en 1930 en Mong. Orient.); Chêng Patrice (mort en 1911 ib.) et Chia Pierre, ordonné quelques jours plus tard et mort en M. O. en 1899.

17 Nous avons exposé cette méthode dans «Les réductions catholiques du pays des Ordos», Beckenried (Suisse) 1957, 104 pages.

18 André Jansen est né le 23 nov. 1842 et est mort le 22 mai 1913.

19 Cfr. N.R.S.M., 1955, 115.

20 Comme p. e. Chia Chên-fu Paulus et Li shang-jen.

constance suivante. Les païens, réduits à une extrême indigence, voulaient se défaire de leurs enfants en bas âge, parcequ'ils ne parvenaient plus à les nourrir. L'abbé leur paya quelques sapèques (un cent U. S. valait 15 sapèques) et adopta les enfants. Il les baptisa et les envoya ensuite à l'institut de la sainte-enfance de Kuei-hua-ch'êng. Cet institut une fois plein et n'acceptant plus personne, il gardait les enfants, dont il sauvait la vie, à la mission. Parmi eux se trouvait une fille mongole, Catherine Bayindji, qui sera la première de sa race à consacrer sa virginité au vrai Dieu [21].

Malgré tous les expédients de l'abbé Lu, cette année de famine fut cependant extrêmement dure pour la population païenne. «La moitié de la population, si clair semée dans ce pays, écrit le P. Jansen [22], est morte de faim, soit chez elle, soit en route vers d'autres contrées ... Des familles de 8 à 10 personnes, que je connaissais très bien, sont complètement éteintes.»

Enfin en automne 1878, la famine prit fin ... et de nouveaux catéchumènes arrivèrent pour remplacer ceux, qui s'étaient rendus au pays des Alashan. Mais à ce moment, le P. Jansen fut encoyé au Kansu, pour y fonder avec Mgr. Hamer un nouveau vicariat, et un jeune missionnaire, le P. Jan Steeneman [23] prit sa place. L'abbé Lu fut pour celui-ci un excellent maître de chinois et un directeur prudent dans l'apostolat. Quelques mois plus tard, le jeune missionnaire partait vers le Kansu, laissant l'abbé Lu seul, au pays de Djunghar, jusqu'en 1880.

III. - Fondateur de la mission d'Erh-shih-ssû-ch'ing-ti (1880—1886)

De sa maisonette en pisé, bâtie sur un mamelon [24], l'abbé Lu pouvait admirer l'endurance au travail des colons chinois, qui cultivaient les maigres champs de la vallée d'Adjirma. Si pendant ses promenades à travers les champs, il faisait une causette avec eux, ils se plaignaient sans doute du manque de terres cultivables ... Pendant ses voyages à Ta-ma-yao-tzû, une petite chrétienté à 48 Km. d'Adjirma, lorsqu'il exhortait les paysans qu'il rencontrait, à se convertir, l'abbé reçut probablement la réponse: «Donnez nous des terres à cultiver, afin de nourrir nos familles.»

L'extrême pénurie de bonnes terres arables du Ch'ien-shan, dans la Bannière Djunghar, posait à l'abbé Lu un problême d'intérêt vital, pour l'avenir de sa mission. Mais malgré sa jeunesse, l'abbé Lu avait déjà un jugement mûri par l'expérience: jusque là les missionnaires d'Adjirma avaient préconisé la méthode de l'aumône, sous différentes formes, pour

---

21 Catherine Bayindji née en 1868 est morte de 5 mai 1907.

22 Lettre du 25 août 1878, dans Annalen der H. Kindsheid 187, 1897, 62—67.

23 Le P. J. Steeneman C.I.C.M. est né à Briel en Hollande le 5 février 1853, a été ordonné prêtre le 10 juin 1876, partit pour la Chine le 4 mars 1878 et est mort à Kouldja (Ili, Chine) le 17 février 1918. Il quitta Adjirma en été 1879, pour se rendre au Kansu.

24 La chapelle et le presbytère furent bâtis par le P. A. Jansen, sur un petit mamelon, que pour ce motif, les colons appelèrent «Yang-jen-ko-tan», le Mamelon des étrangers.

convertir les colons, mais l'abbé comprit que la méthode, dite des réductions, serait bien supérieure à la première, pourvu qu'il fût possible d'acheter des terres.

Or, une occasion inespérée se présenta à lui et il a eu le mérite d'en avoir profité. Un marchand chinois, du nom de Kao Chiu-wei, lui offrit quelques terres d'alluvion de la Bannière Dalad, situées entre un ancien et un nouveau cours du fleuve jaune [25]. L'abbé Lu accepta et malgré son manque d'argent acheta une centaine d'hectares de terres argileuses [26], à l'endroit appelé *Erh-shih-ssû-ch'ing-ti.* Il émigra immédiatement avec tous ses chrétiens d'Adjirma et de Ta-ma-yao-tzû vers la nouvelle terre et fonda le premier village chrétien de cette contrée, sous le patronage du Cœur Immaculé de Marie. La technique de fondation des réductions, que nous avons décrite dans l'article cité plus haut [27] y fut appliquée par lui avec savoir faire et décision. En quelques années, le nombre des convertis atteignit les cinq cents. Grâce à cette méthode d'apostolat, l'abbé put déployer ici toutes ses ressources d'éducateur, car dans ces réductions les catéchumènes se laissent verser plus facilement dans un moule chrétien. Malgré son éloignement de tout autre centre chrétien, et comme perdu dans la masse païenne, ce village devint un foyer de catholiques fervents. En 1883, un missionnaire de Scheut, le P. J. Steenackers, passa par cette nouvelle mission et fut profondément impressionné par les fruits de l'apostolat de l'abbé Lu. «Pour un prêtre chinois, écrit-il [28], ce n'est pas un mince mérite que d'avoir créé de toute pièce, une œuvre d'un tel avenir. Lu shên-fu peut rivaliser, sous le rapport d'esprit d'initiative et d'organisation avec les missionnaires européens les plus vaillants ... Aussi, je l'aime de tout cœur, ce brave abbé Lu.»

Quel a été cet avenir glorieux que présagea le P. Steenackers? La mission d'Erh-shih-ssû-ch'ing-ti devint rapidement le centre d'un nouveau district chrétien. En 1887, quelques unes de ses familles fondèrent la réduction de St. Joseph à Hsiao-nao-erh [29], celles de Yin-chiang-yao-tzû et de Ta-lama-yao-tzû en 1891 [30], Tanoor en 1892 [31], Chiang-chün-yao-tzû [32] en 1893. Vingt ans après sa fondation, Erh-shih-ssû fut choisi par S.E. Mgr. F. Hamer, pour devenir le siège épiscopal et le village reçut à cette occasion un nouvel oratoire ... Il illustra l'Eglise de nombreux martyrs en cette année 1900, et ensuite par plusieurs prêtres, vierges et religieuses, qui se consacrent encore aujourd'hui à la propagation de la Foi.

---

25 Nous ignorons la raison, qui détermina Kao Chiu-wei à vendre cette terre. Peut-être parcequ'elle était l'objet d'une dispute entre les Mongols et le maréchal mandchou de la Ville Bleue. Cfr. N. R. S. M. 1955, 276, note 48.

26 Kao Chiu-wei avait acheté ces terres en 1868 des Mongols Erdenisang, Öldjei Bayan et Setshin-gao (Ar. A. S. Y.) Cfr. Ch'ang Fei, Notes historiques des missions de l'archidiocèse de Sui-yüan, nº 1, p. 1.

27 N. R. S. M. 1956, 127 ss.

28 M. C. C. 1897.

29 Ch'ang Fei, o. c. nº 3.

30 ib. nº 6 et nº 7.

31 ib. nº 4.

32 ib. nº 9 et nº 8.

IV. - Son séjour au Hsi-chên (1886—1893)

Le rappel en Europe d'un des missionnaires du pays des Ordos, fut la cause du déplacement de l'abbé Lu, alors qu'il donnait plein rendement à Erh-shih-ssû. Le P. Steenackers qui était supérieur du district de Ning-t'iao-liang, au sud du pays des Ordos, était nommé professeur de Philosophie à Scheut. Il fut remplacé par le P. A. Bermyn [33], qui à ce moment était missionnaire au Hsi-chên [34].

On appelle actuellement «Hsi-chên» (littér = poste militaire de l'ouest) la contrée au Nord de la ville de Ning-shia, située entre les monts Holan-shan et la rive gauche du fleuve jaune.

Les missions du Hsi-chên avaient à lutter avec toutes espèces de difficultés, soit de la part des mandarins, soit de celle des musulmans, soit de celle des païens chinois. Un missionnaire expérimenté, bien ferré sur la langue et rompu aux affaires des tribunaux chinois était seul capable de diriger ces missions. Ce fut l'abbé Lu, qui, mûri par dix ans d'apostolat au pays des Ordos, fut nommé chef de ce district par S. E. Mgr. A. Devos [35] alors vicaire apostolique de la Mongolie-Sudouest (Ordos).

Depuis 1879 deux missionnaires de Scheut, les PP. C. Van Sante [36] et A. Bermyn avaient propagé la Foi dans cette contrée extrême nord du Kansu, voisine des Ordos et avaient fondé, au prix de nombreux sacrifices, trois petites missions, à savoir à P'ing-lo, Li-k'ang-pu et Hsia-ying-tzû [37].

Au Hsi-chên, les missionnaires devaient travailler dans des conditions beaucoup plus désavantageuses, que dans les autres secteurs du Vicariat des Ordos. L'achat de terrains y était une source abondante de tracasseries de la part des mandarins et des musulmans; l'irrigation des champs, achetés par les missionnaires et cultivés par les convertis, ne cessait d'engendrer d'aigres disputes avec les païens voisins; et enfin, le développement de ces missions était continuellement handicapé par l'exiguité des terres que les missionnaires avaient réussies à acheter.

Arrivé à Hsia-ying-tzû, le 24 avril 1886 [38], l'abbé Lu s'y mit aussitôt au travail. Il améliora d'abord les conditions matérielles des missions du Hsi-chên. L'église et le presbytère de Hsia-ying-tzû étaient des constructions en prisé très basses et semblables aux cabanes des paysans pauvres. Minées par le salpêtre, dont le sol de ce pays est sursaturé, elles étaient sur le point de s'écrouler. L'abbé n'ignorait pas, cependant que ses compatriotes ne respectent que ce qui dépasse l'ordinaire et il résolut de remplacer ces

---

33 Plus tard évêque de Stratonice et vic. apos. de la Mongolie Sud-ouest (Ordos) N.R.S.M. 1956, 121, note 9.

34 Cfr. J. Van Hecken, Notices historiques de toutes les missions fondées par les mission. de Scheut, dans la préfecture de Ning-hsia, province du Kansu, devenue une partie de la province de Ning-hsia, à partir du novembre 1928.

35 Bibliogr. N.R.S.M. 1956, 119, note 1.

36 Né à Wetteren (Flandre Orient. Belgique) le 25 janvier 1852 et mort à Louvain le 23 juillet 1930. Not. bibliog. G.-V.C. Proeve, p. 44b sub De Deken 1—4 et p. 149a.

37 Nous ne mentionnons pas les petites stations de Bayintohai et de Huang-ch'ü-k'uai-tzû, abandonnées par les fondateurs, avant l'arrivée de l'abbé Lu.

38 D'après la date d'un calpin, dans lequel les PP. Van Sante et Bermyn inscrivaient leurs comptes et autres notes, à partir du 1 mars 1882 jusqu'au 24 avril 1886.

mauvaises constructions par une église et un presbytère nouveaux. A 200 m. au nord-est de cet emplacement, la mission possédait les fondements d'une ferme, qui avait appartenu à un certain Su T'ing-pi. L'abbé fit construire sur ce tertre un presbytère en briques grises, tellement solide qu'il a résisté à toutes les inondations et à 70 ans d'érosion salpétreuse [39]. Il fit également élever une petite église avec une école. Mais ces deux bâtiments furent démolis par les missionnaires, après la construction de l'église actuelle, en 1904.

La mission de P'ing-lo se trouvait à 36 Km. au sud-ouest de Hsia-ying-tzû, à l'endroit appelé Ch'êng-kuan-ti. C'est l'à qu'en 1883 une dizaine de missionnaires de Scheut ont tenu une réunion importante. La mission y possédait un petit oratoire, dans lequel il y avait une chambre habitée par le prêtre. L'abbé Lu démolit cette maison en 1891 et la remplaça par une construction en briques, très solide et beaucoup plus spacieuse. Elle était encore en bon état en 1951.

Malgré la grande difficulté d'acheter des terrains irrigables [40], l'abbé Lu réussit à aggrandir encore les biens de la mission à Hsia-ying-tzû [41] et même à P'ing-lo, où le développement de la mission était beaucoup plus lent [42]. Il put régler définitivement le premier achat du terrain sur lequel se trouvait l'église, et qui avait été fait par un tiers, le 24 février 1880 [43]. Acquérir ces terres était le seul moyen d'augmenter le nombre des néophytes.

A Li-k'ang-pu, petite mission à 36 Km. au sud-ouest de P'ing-lo, les bâtiments de la mission, étaient en bon état [44] mais le développement de la mission était entravé par une grave dispute entre la famille d'un chrétien, Mu Chin-shan et celle d'un payen Fan K'ao-shih. La ferme de ce dernier se trouvait sur le terrain acheté en 1880 par le P. C. Van Sante, qui avait négligé cependant d'arranger cette affaire. Dèsque l'abbé Lu eut connaissance de cette anomalie du contrat de propriété, il porta la dispute au tribunal de P'ing-lo et y plaida si bien sa cause que la famille Fan renonça à sa ferme, le 30 mars 1888, moyenant une compensation juste, payée par l'abbé.

Ce procès lui fit comprendre la grande importance des contrats de la mission. Il révisa tous ceux de Li-k'ang-pu, fit refaire les contrats inva-

---

39 En 1900 les persécuteurs de l'Eglise Han Têng-yüan et Li Shu-hsien, ordonnèrent aux chrétiens de démolir le presbytère de l'abbé Lu. On n'enleva que le toit, qui fut restauré en 1901 par le P. Bongaerts.

40 En 1883 le P. Bermyn avait tenté un achat, mais le fils du propriéatire fut aussitôt arrêté par la police et enfermé en prison (lettre du P. Bermyn, du 24 juin 1883).

41 Les archives de cette mission contiennent encore cinq contrats de Chinois, qui vendirent des champs à l'abbé Lu en 1886, 1889, 1891 et 1892.

42 Le 2 juin 1887, d'après l'acte conservé aux archives de la mission.

43 Le nommé Ching Hang acheta, au nom de la mission, 20 mou de terrains, pour la somme de 22 onces d'argent (Contrat ds les arch. de P'ing-lo, nº 1).

44 Le 13 novembre 1880, le P. C. Van Sante avait acheté un grand terrin de 48,28 Ha, près de la ville de Li-k'ang-pu, d'un Chinois, nommé Mu Chin-shan. Sur ce terrain il y avait une ferme entourée d'un mur crénelé, comme une forteresse. Le P. Van Sante fit construire à l'intérieur une petite église et un presbytère. Le 19 janvier 1881 il acheta un second terrain de 31,68 Ha, du Chinois Mu Shêng-chin. Quatre familles se convertirent dans cette mission.

lides [45] et, afin de renseigner les missionnaires européens, qui lui succéderaient au Hsi-chên, il écrivit en latin, sur tous ces contrats, de son écriture fine et coulante, le résumé du contenu, la date et l'importance du document. Tous ces contrats sont encore conservés dans les archives de la mission de P'ing-lo. En les examinant, on est ému, en voyant combien ce prêtre chinois, a su apprécier la valeur des archives de la mission.

Mais l'œuvre de l'abbé Lu ne se borna pas à ces acquisitions de terrains. Il lutta aussi victorieusement contre des difficultés, nées de causes imprévues et qui parfois menaçaient l'existence même de la mission.

Ainsi, le 4 septembre 1887, il avait accepté en hypothèque une ferme qui appartenait à un certain Hsû Ts'ai et se trouvait à Shao-ma-ying, un ancien camp retranché, au pieds du mont Ho-lan-shan. L'abbé fit construire près de cette ferme une grande bergerie [46]. Après quelques années, l'expérience lui apprit que cette bergerie était trop près de la montagne, habitée par de nombreux loups, qui venaient de temps en temps lui rendre une visite désastreuse. Il transporta son troupeau à Li-k'ang-pu. Là un autre danger le guettait. Le 8 mars 1892, deux voleurs se faufilèrent dans la bergerie, mais les deux gardiens, attirés par le bruit accoururent. Un des gardiens, qui était un fervent chrétien et un homme pacifique du reste, assoma à un des voleurs un coup de matraque et le tua, par malheur. Or, un meurtre, même involontaire, est en Chine un cas extrêmement grave. Le sous-préfet de P'ing-lo, qui était juge de cette affaire, nourissait, ainsi que la population de P'ing-lo, des sentiments très hostiles envers les chrétiens. Quelle bonne occasion il avait maintenant d'abattre l'Eglise catholique, en la ruinant! L'évêque, prevenu par l'abbé, envoya un missionnaire pour l'assister. Le chrétien Chao fut arrêté et cité au tribunal, mais l'abbé ne l'abandonna pas. Il réussit à plaider l'innocence du malheureux chrétien, d'une façon tellement claire que le sous-préfet n'osa le condamner qu'au payement des frais de l'enterrement du voleur [47].

Ce n'était pas la première fois que l'abbé Lu fit son apparition au tribunal. En 1891, une grave dispute entre chrétiens et païens avait éclaté dans la chrétienté de Tung-t'ang, au district de San-tao-ho [48]. Un lettré,

[45] Par le contrat délivré au P. Van Sante, le 13 novembre 1880, Mu Chin-shan certifiait qu'il fit cadeau à la mission catholique du dit terrain, quoique le missionnaire lui en avait payé le prix. L'abbé Lu lui fit écrire un nouveau contrat, le 30 mars 1888 par le quel le vendeur affirma avoir vendu le terrain.

[46] Ce troupeau avait été gardé par les chrétiens mongols de la mission de Bayintohai. Mais en 1886, le P. Bermyn avait emmené tous ses chrétiens mongols vers la mission de Boro Balghasu et avait confié ce troupeau de moutons à l'abbé Lu. Pourquoi ce troupeau? En ces temps, où les communications étaient difficiles et qu'il n'y avait pas de banques dans ces parages, les missionnaires obtenaient difficilement l'argent nécessaire à leur entretien et à l'apostolat. Quand ils recevaient occasionnellement de l'argent de leur évêque, au lieu de l'enfuir dans le sol, ils le firent fructifier, p. e. en achetant un troupeau de moutons, tout le temps qu'il n'en avaient pas besoin. Shao-ma-ying est la forteresse dans laquelle l'empereur K'ang-hsi (accompagné du P. Gerbillon) logea en 1697. Elle est en ruines maintenant.

[47] Cfr. l'acte du procès daté de la 18 année de Kuang Hsû, troisième lune, 15e jour condamnant Chao T'ien-lu à payer 500 sapèques ou à peu près une demie once d'argent. (A. de P.-L. Actes de Li-k'ang-pu, nº 6).

[48] C'était le district dans lequel se trouvait la résidence épiscopale du Viacire aposto-

appelé Wu, avait accusé les chrétiens au mandarin local, qui au nouvel an de 1891, alla informer le tao-t'ai (préfet) de Ning-hsia, d'une façon exagérée. Il inventa des faits, qui devaient aggraver la culpabilité des chrétiens. Le tao-t'ai ordonna au sous-préfet de P'ing-lo de les punir sévèrement. Le sous-préfet fit immédiatement arrêter cinq chrétiens de la mission de Tung-t'ang et en rechercha encore d'autres. Les chrétiens, il est vrai étaient coupables, jusqu'à un certain point et avaient désobéi à l'évêque, Mgr. Hamer. Traqués par les satellites, ils se réfugièrent néanmoins auprès de celui-ci, qui malgré tout était leur père. Dans cette situation désespérée l'évêque manda l'abbé Lu, dont il appréciait l'habileté aux affaires et lui confia ce procès épineux. Renseigné sur la vraie cause de l'affaire, l'abbé retourna à P'ing-lo, où, à la satisfaction de l'évêque et des chrétiens, il termina le procès et délivra les chrétiens.

L'œuvre principale de l'abbé Lu au Hsi-chên a été surtout une œuvre spirituelle. Pendant sept ans, il a porté presque seul la charge des trois missions [49]. Il séjournait alternativement dans une des trois missions, quoique Hsia-ying-tzû fut sa mission principale. En charette chinoise il voyageait de l'une à l'autre. Arrivé dans un poste, il prêchait presque tous les jours la doctrine aux convertis, corrigeait leurs défauts et leur donnait des exemples touchants de charité chrétienne. Les chrétiens de Hsia-ying-tzû nous ont raconté quelques anecdotes de bon samaritain de l'abbé Lu et dont nous rapportons la suivante. Un jour que l'abbé se rendit en charette de Huang-ch'ü-ch'iao à Hsia-ying-tzû, il trouva, couché sur la digue du Huei-nung-ch'ü, un malheureux, dont les pieds étaient gelés. Ne pouvant plus marcher, le pauvre s'était trainé jusque là et y attendait la nuit glaciale, pour mourir de froid. Les rares voyageurs le regardaient un instant et passaient. L'abbé se pencha sur lui, le coucha dans sa charette et l'emmena à Hsia-ying-tzû, où il le soigna jusqu'à sa guérison.

En 1950, trois octogénaires [50], qui avaient connu l'abbé Lu, ne parlaient de lui qu'avec déférence. Ils n'avaient pas oublié son amabilité et son amour des chrétiens. Ces pauvres chrétiens du Hsi-chên, qui plus tard furent abandonnés à eux-mêmes, pendant de longues années, par manque de missionnaires et qui souffrirent horriblement pendant plusieurs passages d'armées de brigands, ont conservé cependant cet esprit de foi et cette ferveur, que l'abbé Lu avait su inspirer à leurs pères et qui restait vivace dans ces trois vieillards.

Les missions du Hsi-chên, situées sur la route de la Mongolie vers le Kansu, où les missionnaires de Scheut travaillaient depuis 1879, reçurent bien des visites de missionnaires en passage. L'abbé Lu se montra toujours aimable et hospitalier envers eux. Les visiteurs étaient parfois des per-

---

lique des Ordos. Les Chinois de cette partie de la Bannière Alashan dépendaient juridiquement du sous-préfet de P'ing-lo. Cfr. lettre de Mgr, Hamer du 22 juin 1891 et du 6 juillet 1891 et un avis public de Mgr. Hamer sur la distribution de l'eau du canal, au sujet duquel on s'était disputé. (Kuang Hsû, 17 année, 12 mois, 7 jour).

49 En mars 1887 le P. C. Verellen administra la mission de P'ing-lo jusqu'au commencement de 1889.

50 Ces trois vieillards s'appelaient Lao T'ao, Lao Ch'êng et Lao Chou.

sonages illustres, comme le 10 août 1889, lorsque S. E. Mgr. F. Hamer [51] en route vers son nouveau siège épiscopal, célébra à Hsia-ying-tzû le 25e anniversaire de son ordination sacerdotale, assisté du P. Bermyn et de l'abbé Lu. Le jour suivant l'abbé accompagna son nouvel évêque vers San-tao-ho, à quatre journées de Hsia-ying-tzû. L'abbé était heureux d'y retrouver ses confrères dans l'apostolat [52]. Son âme courageuse reçut, dans cette union fraternelle, une nouvelle stimulation qui l'excitait à se dévouer avec plus d'ardeur encore à l'apostolat difficile au Hsi-chên. A partir de 1889 le P. C. Verellen, pendant quelque temps son collègue au Hsi-chên, fut chargé d'une nouvelle mission, au Hou-t'ao et l'abbé Lu restait de nouveau seul au Hsi-chên jusqu'à 1893.

V. - Missionnaire à Hsiao-nao-erh (1893—1900)

Cette année fut pour l'abbé Lu le commencement de la période la plus fructueuse de sa brillante carrière apostolique. Il fut nommé curé de la réduction naissante de Hsiao-nao-erh, dans la Bannière Dalad, du pays des Ordos.

Ce village chrétien avait été fondé en 1887 par quelques familles d'Erh-shih-ssû, qui étaient originaires d'Adjirma, et anciennes ouailles de l'abbé Lu [53]. Mais «les débuts, écrit le P. Lemmens, en furent pénibles» [54]. Pendant plusieurs années consécutives la sécheresse anéantit la récolte; la stomatite décima les bœufs de labeur, déjà trop peu nombreux; une conjuration de lamas mongols, protégés par la mère du prince régnant [55] menaça la jeune chrétienté d'extinction. Le P. De Boeck [56] sans expérience et encore peu ferré sur la langue, ne supporta que difficilement les lourdes charges de cette chrétienté éprouvée. Mgr. Hamer songea à l'abbé Lu pour la sauver.

Hsiao-nao-erh était en 1893 un village chrétien de 300 âmes. Quoique tous les habitants, grâce au système des réductions, vivaient extérieurement une vie chrétienne en assistant le dimanche à la messe et observant le repos dominical, ils étaient bien loin d'être instruits dans la doctrine

---

51 Né à Nimègue le 21 août 1840 et mort martyr le 24 juillet 1900. Bibliog. dans Mgr. N. Schneiders, Mgr. Ferdinand Hamer, Maseik 1938. Cfr. Lettre de Mgr. Hamer du 30 août 1889 (A. S.).

52 Dix missionnaires travaillaient en ce moment dans la mission des Ordos.

53 Par l'intermédiaire de Kao Chiu-wei, l'ami de l'abbé Lu, le P. van Reusel (1860—1888) acheta des Mongols de Dalad un terrain de 50 ch'ing (333 Ha), situé sur la rive droite du fleuve jaune. Ce Père, mort en 1888, fut remplacé par le P. Alphonse Lievens (1854—1917) jusqu'en 1889. Le P. G. Lemmens lui succéda (1860—1943) jusqu'au 16 février 1892. Le P. Fr. De Boeck était venu l'aider en 1891 et il prit sa place en 1892.

54 An. Prop. de la Foi Tome 64, p. 24.

55 Le prince de Dalad, Soninsoto, devenu Beise en 1886, n'était qu'un enfant. En réalité, ce fut sa mère, qui gouvernait la Bannière pendant sa minorité. Mais elle se laissait-elle-même mener par les lamas. Sur leur instigation, elle déclara le contrat de l'achat des terres de la mission invalide. Un procès fut institué à Kuei-hua-ch'êng pour démontrer la validité des contrats de la mission, qui eut gain de cause, en 1891.

56 Né à Buggenhout (Belgique) en 1863. Il est mort à Chiang-chün-yao-tzû le 26 décembre 1917.

chrétienne et d'avoir une Foi solide. Car, les prédecesseurs de l'abbé Lu, absorbés par les soucis matériels, et trop peu expérimentés dans les us et coutumes païennes des Chinois, pour donner une formation chrétienne aux catéchumènes, n'avaient pu les instruire que superficiellement. L'abbé Lu assuma la tâche d'éducateur et de catéchiste. Grâce à son amabilité et sa politesse, il put, sans les aigrir, réprimander les néophytes coupables de quelque dispute ou autre défaut extérieur, leur inspirer une componction sincère et le désir de s'améliorer. Ses instructions catéchétiques étaient simples, ad captum de son auditoire. Aussi, l'esprit chrétien pénétra doucement cette masse païenne et la transforma en un bloc chrétien à la Foi sincère et aux mœurs disciplinées. Les missionnaires étrangers, témoins de cette transformation radicale, grâce à l'action sacerdotale de l'abbé Lu, étaient pleins d'admiration pour leur confrère chinois. «Notre bon Lu shên-fu, écrit l'un d'eux [57], prêtre fragile, délicat, modeste, est doué d'une piété solide et animé d'un zèle à ne reculer devant rien.» Le P. I. Stragier, curé à Erh-shih-ssû rendit de lui le témoignage suivant: «Siaonoor, dirigé par le prêtre chinois Lu, ne doit en fait de ferveur des chrétiens, nullement céder la place à Erh-shih-ssû (réputée la meilleure chrétienté de tout le vicariat).» S. E. Mgr. L. Morel, ancien archevêqre de Sui-yüan, dont la chrétienté de Hsiao-nao-erh fait partie, atteste dans le Manuscrit A: «C'est à Hsiao-nao-erh surtout que Mr. Lu déploya son zèle. Et c'est bien à lui, après Dieu, que l'on doit encore maintenant d'avoir à Hsiao-nao-erh la chrétienté la plus fervente et la plus solide de notre mission.»

Cette louange suffit à apprécier l'œuvre sacerdotale de l'abbé Lu à Hsiao-nao-erh. Mais son activité ne s'est point limitée à l'instruction des néophytes, qu'il y trouvait en 1893.Durant les sept ans de son séjour dans cette chrétienté, il a constamment augmenté le nombre des convertis. Il connaissait l'opposition des lamas de Dalad à l'établissement de l'Eglise catholique dans cette Bannière; il n'hésita pas cependant à affermer un autre terrain [58] limitrophe des propriétés de la mission. Ce qui rendit possible d'accepter quelques centaines de catéchumènes en plus. En 1899, la mission de Hsiao-nao-erh avait 545 chrétiens baptisés et 235 catéchumènes et Ta-nao-erh [59] 70 baptisés et 21 catéchumènes. Le village a donné à lui seul 14 prêtres à l'Eglise et un grand nombre de vierges et de religieuses, après que trois cents chrétiens eurent reçu le baptême de sang en 1900.

VI. - Son martyre (23 juillet 1900)

En cette terrible année de la Boxe, la persécution faisait rage dans tout le nord de la Chine et dans la Mongolie. Le 6 juillet Mgr. F. Hamer reçut un avertissement secret de la part du chef de la Confédération des Ordos [60],

---

57 Le P. E. Van Havere dans une lettre du 26 octobre 1894.

58 L'abbé Lu acheta le terrain au nom de Mgr. Hamer, nom qui figure sur le contrat, conservé dans les Ar. de l'Arch. de S. Y.

59 Ta-nao-erh était un petit village chrétien, fondé en 1892 et situé à quelques kilomètres de Hsiao-nao-erh.

60 Djana Garudi, prince de Djunghar, avait reçu du Li-fan-yüan de Peking l'ordre

ami des missionnaires: «Le danger est grand. Je suis incapable de vous défendre. Défendez vous vous-mêmes ou réfugiez-vous à San-tao-ho.» L'évêque, après une longue prière devant le Saint-Sacrement annonça sa décision aux missionnaires du district d'Erh-shih-ssû-ch'ing-ti, réunis dans la résidence épiscopale: «Je vous ordonne de partir. Mes jours sont comptés. Je reste avec les chrétiens». A ces mots une discussion pénible anima les missionnaires, qui voulaient rester avec l'évêque. Mais celui-ci mantint sa décision. «Je vous ordonne de partir cette nuit même», répéta-t-il. Les six missionnaires de Scheut présents à cette scène [61] se séparèrent de leur évêque à 11 heures du soir, passèrent sans accident le fleuve jaune et arrivèrent chez l'abbé Lu, à Hsiao-nao-erh, le 7 juillet, vers midi. Ils l'informèrent de la décision de l'évêque et l'exhortèrent à les accompagner jusqu'à San-tao-ho. Mais l'abbé résista énergiquement à toutes leurs sollicitations. «Puisque je suis un Chinois, leur répétait-il plusieurs fois, pourquoi devrais-je craindre?» [62] Il fit une confession générale et ayant pourvu la caravane de vivres et de literies, prit congé des missionnaires [63]. Après leur départ, les persécuteurs s'approchèrent de plus en plus des missions menacées. «Hsiao-nao-erh, écrit l'abbé Lu [64] est entouré d'une foule d'ennemis, mais ils ne nous ont pas encore attaqués». Les Boxers, en effet, exitèrent les lamas de Dalad, à prendre vengeance de leur défaite lors du procès des terres, en 1891. Mais craignant les chrétiens, qui, croyaient-ils, possédaient un grand nombre d'armes européennes, n'osaient pas les attaquer de front. Ils se rendirent maîtres du village par ruse, le 19 juillet, en exigeant, au nom du prince, ami des missionnaires et des chrétiens, les armes de la mission «pour combattre les Boxers», mentirent-ils. La mission possédait en ce moment quelques vieux fusils, pour se défendre contre les attaques éventuelles. L'abbé Lu se croyant en sûreté et n'apercevant point la ruse des lamas, leur confia tout ce qu'il y avait d'armes à la mission. Aussitôt les lamas s'installèrent dans le village chrétien, abattirent le clocher et construisirent une petite pagode. Les ennemis de l'Eglise venaient de s'emparer du village, lorsqu'un chrétien mongol de Boro Balghasu nommé Haldjidai, arriva à l'improviste à Hsiao-nao-erh, porteur d'une lettre du Provincial A. Bermyn. Celui-ci, appelé par Mgr. Hamer, pour délibérer des affaires graves, avait traversé le désert des Ordos en une semaine et était arrivé à une petite distance de Hsiao-nao-

---

d'exterminer tous les étrangers de sa contrée: «sayahan djurghan yamun aca Da yin ghadjar ulamdjilan iregsen degedü djarligh un dotura... nudugh un Oros i kidun sönögedjü, oron ghadjar i tshiberletugei...» (Tout récemment un ordre est venu du Li-fan-yüan en passant par le chef de la Confédération [Djana Garudi] de tuer et d'exterminer tous les étrangers de notre pays et de nettoyer la contrée.) (Lettre de deux grands dignitaires de la Bannière Otok au P. Bermyn, datée du 11 jour du 8 mois de la 26 année de Kuang-Hsü (24 sept. 1900).

61 Lettre de Mgr. Hamer du 16 juillet 1900 (A. S.) Lemmens, Stragier, Leesens, Verwilghen, Verstraeten et De Wolf Jules.

62 Manus. B fol. 2.

63 Lettre du P. Verwilghen dans M. C. C. 1900, p. 556. Partis le 8 juillet de Hsiao-nao-erh, les missionnaires arrivèrent après vingt jours de voyage à travers le désert des Ordos à San-shêng-kung.

64 Lettre du 12 juillet 1900.

erh. Il y apprit la destruction de la mission d'Erh-shih-ssû et la disparition de Mgr. Hamer. Le 23 juillet était le jour fixé par les Boxers, pour exterminer les chrétiens de Hsiao-nao-erh et détruire le village. Le P. Bermyn ordonna à l'abbé Lu de s'enfuire avec les chrétiens à l'approche des ennemis [65]. Les chrétiens eux-mêmes excitaient l'abbé à se retirer à San-tao-ho, au pays des Alashan. Cédant aux muliples pressions, l'abbé Lu, accompagné du catéchiste Fan et de trois chrétiens, se rendit le soir du 22 juillet à la cour du prince de Dalad, T'ömen Bayar, qu'il croyait son ami [66]. Le prince lui accorda l'hospitalité pour une nuit et le pressa alors de se rendre à San-tao-ho en passant le fleuve jaune à Hung-t'u-wan, où les passeurs l'attendraient avec leur barque [67].

Le 23 juillet, l'abbé partit de grand matin avec ses quatre compagnons. Arrivé à Hung-t'u-wan (à 30 Km. du palais du prince), une trentaine d'individus suspects y attendaient l'abbé. Ils le reconnurent immédiatement, se jetèrent sur lui et lui enlevèrent tous ses objets. Le catéchiste Fan voulut tirer son révolver, mais l'abbé l'en empêcha. «Ne le faites pas, laissez les faire» aurait-il dit. Ils conduisirent ensuite l'abbé et ses compagnons vers le fleuve, mais au moment où ils jetèrent le prêtre et le catéchiste dans l'eau, les trois chrétiens parvinrent à s'échapper. Les deux victimes purent se tenir debout quelque temps, dans un endroit peu profond. Ils ne cessèrent de prier, les mains jointes. Les Boxers craignant qu'ils n'échappent, eux aussi, les tuèrent à coups de fusil. L'eau boueuse du fleuve, teinte de leur sang, emporta les corps des deux martyrs dans ses tourbillons impétueux. Le lendemain les Boxers se ruèrent sur les chrétiens de Hsiao-nao-erh, dont plus de 200 moururent en confessant leur Foi en Dieu [68].

La cause de leur béatification est introduite à Rome, où, pour le moment, le Summarium du procès diocésain est soumis aux censeurs.

---

65 Lettre du P. Bermyn du 8 août 1900.

66 Ce prince a fait beaucoup de torts aux missions en 1900, en tuant un grand nombre de chrétiens et en détruisant toutes les églises, construites sur le territoire de sa Bannière.

67 On croit généralement que le prince a averti les Boxers en secret, du passage de l'abbé.

68 Ces détails sont empruntés au manuscrit A.

Die Sklaverei in Marahao - Brasilien im 17. Jahrhundert

Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Antonio Vieira S. J. mit einem Kommentar

Von P. Benno M. *Biermann* O. P.

Ohne Zwangsarbeit und Sklaverei wäre die spanische und portugiesische Conquista geradezu undenkbar gewesen. Die Schiffahrt kostete unendlich viel Geld, brachte Gefahren ohne Zahl und Not ohne Grenzen. Das alles hätte kaum ein Mensch auf sich genommen ohne Aussicht auf größeren Gewinn. Gewiß hätte mancher ideale Christ gern alles hingegeben, um das Reich Gottes auszubreiten. Aber diese idealen Christen waren doch nur wenige, zumal solche idealen Christen, die Geld im Überfluß besaßen und in der Heimat nicht durch Familie und Gemeinschaft gebunden waren. So kam es, daß die Conquistadoren immer zwei Dinge suchten: Gold oder Pfeffer und Christen. Das Letztere gab ihnen den idealen Schwung, vielfach auch das Mäntelchen, um die niedere Habsucht zu verdecken. Aber wenn sie in fremdem Lande ankamen, fanden sie die gesuchten Reichtümer nicht am Strande des Meeres, um sie einzupacken, sondern benötigten andere Menschen, die für sie arbeiteten. Wo sollten sie diese finden unter den arbeitsscheuen, bedürfnislosen Eingeborenen, die Freiheit und Ruhe als ihr höchstes Gut betrachteten, die zur Arbeit dauernd nur durch Zwang gebracht werden konnten, oder durch eine langjährige Erziehung, für die aber Erfahrung und Begriffe fehlten?

Die Sklaverei wurde in jener Zeit nicht als in sich unmoralisch angesehen. Es konnte jemand nach allgemeiner Annahme versklavt werden als Strafe für schwere Vergehen, als Kriegsgefangener im gerechten Krieg, als Kind von Eltern, die Sklaven waren. Und Aristoteles hatte einst gesagt, daß gewisse Menschen von Natur Sklaven seien, da sie nicht im Stande seien, sich selber zu leiten, sondern von anderen geleitet werden müßten. Da man nun Sklaven brauchte, suchte man eine Begründung für die Sklaverei in der neuen Welt. Und man fand sie in der Strafwürdigkeit unnatürlicher Verbrechen, wie des Kannibalismus (und der Sodomie), in der Führung des gerechten Krieges, im Kauf solcher, die schon Sklaven waren. Wir können hier nicht auf die Einzelheiten eingehen, aber es liegt auf der Hand, wie leicht die Europäer im Vertrauen auf ihre Macht, in der Sucht nach möglichst hohem Gewinn sich zu größten Ungerechtigkeiten und Grausamkeiten gegen die hilflosen Eingeborenen verleiten lassen konnten, die zu dem vorgegebenen Ziel, der Mission oder der Bekehrung der Eingeborenen zum christlichen Glauben, in schroffstem Widerspruche standen.

Der Verlauf war anders bei den Spaniern und den Portugiesen. Die Spanier besetzten zunächst die verhältnismäßig kleine Insel Santo Domingo. Trotz aller schönen Instruktionen war sie in den nächsten 20 Jahren der Schauplatz einer furchtbaren Tragödie, der fast die gesamte, dichte

Bevölkerung zum Opfer fiel, ohne daß der Nachschub geraubter Sklaven von den Nachbarinseln und dem Festlande den Untergang aufhalten konnte. Auch das System der Encomiendas, in dem die Indianer als nominell freie Untertanen den einzelnen Spaniern zur Zwangsarbeit oder Tributleistung übergeben wurden, konnte daran nichts ändern. Das Gewissen der Spanier war wohl betroffen, wie verschiedene königliche Schreiben und Instruktionen beweisen, aber der Schrei nach Gerechtigkeit und Liebe in der Predigt der neu angekommenen Dominikaner (Fray Antonio Montesino) am 4. Adventsonntag 1511 erhellte die Lage wie ein Blitz die Nacht. Nun begann der Kampf für die unterdrückten Völker, während dessen die Besetzung der anderen Inseln und die Eingliederung der Kulturreiche des Festlandes in das spanische Weltreich erfolgte. Durch die neuen Gesetze von 1542 wurde die Versklavung der Völker aufgehoben, aber die Kommenden blieben und bildeten die Grundlage des gesamten Kolonialreiches.

Die Entwicklung der portugiesischen Herrschaft war eine völlig andere. Sie fanden keine Gelegenheit, große Reiche zu erobern. An den unendlich langen Küsten Afrikas und Brasiliens gründeten sie Handelsfaktoreien und feste Plätze, an denen sie im Tauschhandel begehrte Waren eintauschten, um sie durch privilegierte Kaufleute nach Portugal zu verschiffen und um Freundschaftsverträge mit den benachbarten Häuplingen oder Königen zu schließen. Und die asiatischen Reiche waren zu groß und mächtig und zu zahlreich, um ihrer aller Herr zu werden.

Aber auch hier kam man ohne Sklaven nicht aus. Sklaven waren das erste Handelsobjekt der afrikanischen Besitzungen, indem man sie den afrikanischen Königen abkaufte, die bei ihren ewigen Kriegen immer genügend Ware zur Verfügung stellten. Dieser Handel, an dem sich fast alle europäischen Völker beteiligten, berührte die Gewissen so wenig, daß selbst Las Casas erst spät seine Ungerechtigkeit erkannte.

Brasilien war im Jahre 1500 von Cabral entdeckt worden. Bei dem anfänglichen Tauschhandel brauchte man wenig Sklaven. Der Kapitän des Schiffes Bretôa erhielt in seiner Instruktion den Auftrag, niemand dürfe unter strenger Strafe den Indianern ein Leid antun [1]. Ab 1530 kam eine Änderung: Die Ostküste Brasiliens wurde in 15 Capitanias eingeteilt, an deren Spitze 12 Donatarios gestellt wurden als erbliche Lehnsherren. Sie sollten Ackerbau und Viehzucht einführen. Feste Siedlungen wurden angelegt. Zuckerrohr-Plantagen und Mühlen, später auch Baumwollplantagen, verlangten Arbeiter und Sklaven. 1535 wurden die ersten Negersklaven eingeführt. Aber auch die Indianer mußten mitarbeiten, zunächst als Freie in patriarchalischer Form, indem man ihnen als Lohn Stoffe und

[1] Über die erste Zeit der Kolonisierung Brasiliens berichtet Alexander Marchant, From barter to slavery. The economic relations of Portuguese and Indians in the settlement of Brasil 1500—1580. Baltimore, The John Hopkins Press 1942. Was die Missionen in dieser Zeit angeht, so haben die Franziskaner den Anfang gemacht, ohne eine organisierte Mission schaffen zu können. Vgl. Leonh. Lemmens OFM, Geschichte der Franziskanermissionen, Münster 1929 S. 269 ff. nach Jaboatam OFM, Novo Orbe Seráfico brasílico, Lisboa 1761; Odulfo Van der Vat OFM, Principios da Igreja no Brasil, Petrópolis, 1952.

Geräte bot. Aber der Bedarf daran war bald gedeckt; die Indianer wurden anspruchsvoller. Sklavenarbeit war billiger und indianische Sklaven waren zu haben, die zunächst in Portugal verkauft, aber mehr und mehr auch in Brasilien verwendet wurden. Gelegenheit zur Gewinnung von Sklaven boten die ständigen Kriege der Indianer untereinander, die Gefangene brauchten für ihren rituellen Kannibalismus und den sonstigen Bedarf. Dabei halfen die Franzosen, die neben den Portugiesen schon früh (zirka 1526) ihre Faktoreien anlegten und sich mit den Feinden der den Portugiesen befreundeten Tupiniquins, den Tupinambas verbündeten und diese gegen die Portugiesen hetzten. So wurden sie in die internen Kriege der Indianer direkt hineingezogen und glaubten ihre Gefangenen, als im gerechten Krieg gemacht, als Sklaven benutzen zu dürfen. Aber die Versklavungen führten zu neuen Kriegen, besonders wenn verrohte Seefahrer Sklavenraub übten oder einige Züge ins Innere, Entradas, gemacht wurden zum Zwecke, Sklaven zu kaufen oder zu rauben. Den Höhepunkt fanden diese grausamen Sklavenfänge in den Raubzügen der Mameluken von São Paulo, Abkommen von Portugiesen und Eingeborenen, die als Bandeirantes zu Tausenden (nach 1580) weit ins Binnenland hineinzogen und auch vor den christlichen Indianern von Paraguay nicht halt machten. Übrigens trugen sie auch vieles bei zur Erschließung des Landes und zur Gründung der Minas Gerais [2].

Die Donatarios bewährten sich nicht. Der Kapitän Luis de Goes schrieb 1548 an den König: «Wenn E. M. diesen Capitanias nicht zu Hilfe kommen, werden wir nicht nur das Leben und die Güter verlieren, sondern E. M. wird das Land verlieren [3].» Daraufhin wurde 1549 Tomé de Sousa als kgl. Generalgouverneur nach Brasilien entsandt, der die ersten Jesuiten unter P. Manuel da Nobrega ins Land brachte und allmählich die Capitanias abschaffte und auf Grund seiner Instruktionen scharf gegen die ungerechte Sklaverei vorging. Sein Nachfolger Duarte da Costa förderte wieder die Sklaverei, aber dessen tüchtiger Nachfolger Men de Sa (1557—1572) verfolgte die Linie des Tomé Sousa, unterstützt von den Jesuiten, von denen wir besonders P. José de Anchieta nennen müssen, der 1553 seine Tätigkeit in Brasilien begann.

Bis ins 17. Jahrhundert reichte die Herrschaft der Portugiesen über die Nordostecke Brasiliens nicht hinaus. Wohl unternahm Pero Coelho de Sousa im Jahre 1603 von Olinda aus einen Sklavenraubzug nach Ceará, aber die wenigen gemachten Sklaven mußte er wieder freigeben, da die Gefangennahme ungesetzlich war. Im Jahre 1607 unternahmen die beiden Jesuiten Francisco Pinto und Luiz Fereira mit 60 Indianern eine Expedition in die gleiche Gegend, aber Coelho de Sousa war noch nicht vergessen und Fr. Pinto mußte mit einer Anzahl von Indianern das Leben lassen. Nach einigen Versuchen hatten sich aber die Franzosen in Saint Louis

---

2 Die Mamluken (Mamalukken) von São Paulo oder Paulistaner machten besonders den Jesuiten und ihren Missionen in Paraguay große Schwierigkeiten. Über sie vgl. A. d'E. Taunay, Historia geral das Bandeiras Paulistas, 8 Bde. São Paulo und Rio de J. 1929 ff., auch O. Quelle, Geschichte von Iberoamerika in Die große Weltgeschichte, Leipzig Bd. II (1942), S. 43 ff.

3 Marchant p. 80.

niedergelassen, und das veranlaßte die Portugiesen, gegen sie vorzugehen. 1614 wurden die Franzosen vertrieben und an Stelle der französischen Kapuziner [4] übernahmen zwei portugiesische Franziskaner die Seelsorge. Mit ihnen kamen zwei Jesuiten, die sich aber 1618 wieder zurückzogen und zwei Karmeliter, die in Maranhão und Pará einen Konvent gründeten, aber sich ausschließlich der Portugiesen annahmen [5].

Bis zum Jahre 1636 verwalteten nun die Franziskaner von S. Antonio die Maranhão-Mission. Sie hatten einen schweren Kampf zu führen gegen die portugiesischen Siedler und ihre Bestrebungen, die Indianer in die Sklaverei zu pressen. Sie erreichten es in Lissabon, daß die weißen Kapitäne, die von den Portugiesen über die Indianerdörfer gesetzt waren, zurückgezogen und auch die zivile Leitung den Franziskanern überlassen wurde. Aber durch ihre Armut und den Mangel an Unterstützung wurden sie schließlich gezwungen, den Kampf für die Indianer aufzugeben. Die Jesuiten traten an ihre Stelle. Im Jahre 1637 begab sich P. Luiz Figueira S. J. nach Portugal und Spanien, um für die Jesuiten das alleinige Recht der Mission durchzusetzen und die Mission dann nach den Erfahrungen und den Grundsätzen der Franziskaner durchzuführen. 1643 kehrte er mit einer Schar von Jesuiten zurück. Aber inzwischen hatten die Holländer 1641 São Luiz besetzt. Das Schiff fuhr deshalb weiter nach Belem, aber scheiterte vor der Insel Marajó, wobei zwölf Jesuiten ertranken oder von den Indianern erschlagen und verzehrt wurden. Dadurch wurde die Angelegenheit weit hinausgezögert. Die Kämpfe der Portugiesen gingen weiter, die Indianer wurden weiter mißhandelt und versklavt. Die Holländer behandelten sie weit besser und gewannen ihre Freundschaft.

Man suchte nach einem Ausweg. Im Jahre 1645 verlangten der Donatario von Caité Alonso de Sousa und Bento Maciel Parente vom portugiesischen Indienrat, dem Conselho ultramarino, die Einführung des spanischen Systems der Encomiendas, während der Stadtrat von Pará unbeschränkte Freiheit für weitere Entradas forderte, um ungehindert Sklaven zu gewinnen. Aber der Conselho fürchtete weitere Mißhandlungen der Indianer und kam zurück auf die Franziskaner. Infolgedessen wurde 1652 wieder ein Kustos mit sieben Franziskanern ausgesandt. Wieder erfolgten Klagen über Mißhandlung der Indianer und eingehende Beratungen, bei denen die Franziskaner Zeugnis gaben über die durch die Resgates (Loskauf) und den Zwang entvölkerten Gebiete und ihre Ratschläge erteilten. Daraufhin erfolgte ein kgl. Schreiben vom 10. November 1647, nach dem

[4] Vgl. Bibl. Miss. II, Aachen 1924, S. 742 ff.

[5] Mathias Kiemen OFM, The Indian Policy of Portugal in the Amazonas Region 1614—1693 (Diss.), The Cath. University Press, Washington 1954, Introduction, p. lss. Das Buch, das sich auf eingehendes Studium der handschriftlichen und gedruckten Quellen wie der Literatur stützt, bildet weitgehend die Grundlage für diesen Artikel. In seiner Chrónica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no estado de Maranhão beschreibt P. João Felipe Betendorf SJ, der Nachfolger Vieiras, ausführlich die Geschichte der Maranhão-Mission von 1614 bis 1698 (Bibl. Miss. II, S. 765 ff.). Das Buch wurde nach der Kopie im Torre do Tombo zu Lissabon herausgegeben in der Revista do Instituto Histórico e Geográphico Bd. 72, P. 1, Rio de Janeiro 1910. P. Karl Borrom. Ebner C. BB. S. hat mir das Buch gütigst zugesandt, wofür ihm auch hier herzlich gedankt sei.

alle Indianer freigegeben und die Arbeitsverhältnisse auf gleichem Fuß mit den Europäern geregelt werden sollten, was Kiemen als «quixotic in the extreme» zensuriert [6].

In den Jahren 1652 und 1653 gingen noch acht und elf Franziskanermissionare nach Maranhão. Es waren damals noch vier Jesuiten in São Luiz, von denen drei von erbitterten Indianern am 20. August 1649 erschlagen wurden, als P. Pires einen seiner Sklaven wegen sexueller Vergehungen streng gestraft hatte.

Inzwischen hatte aber der Jesuit Antonio Vieira die Sache der Jesuiten in die Hand genommen. Geboren 1602 in Lissabon, hatte er seine Jugend vom siebenten Jahre an in Bahia verbracht und war dort 1623 Jesuit geworden. 1641 kam er nach Portugal zurück und erlangte dort großen Einfluß bei João IV. Seit 1644 war er kgl. Hofprediger und erwarb sich als solcher hohen Ruf. Seine Predigten wurden gedruckt und in viele Sprachen übersetzt [7]. Seinem Einfluß war es zu danken, daß die Mission von Maranhão unter ausdrücklichem Ausschluß aller anderen Orden den Jesuiten übertragen wurde. Im Januar 1653 kam er mit drei Jesuiten nach Maranhão und nahm selbst das schwierige Werk mit Umsicht und Tatkraft in die Hand. Beim König fand er jede Unterstützung. Aber 14 Tage zuvor hatte der neue Gouverneur Sousa Pereira gemäß seiner Instruktion die Freiheit der bisher gemachten Sklaven verkündet. Nun wandte sich der ganze Haß der Siedler gegen die Jesuiten, deren Einfluß man dieses Vorgehen zuschrieb. «Fort mit den Jesuiten!» hieß es. Vieira ließ sich nicht einschüchtern und hielt am 2. März des Jahres eine gewaltige Predigt, in der er ähnlich der Predigt des Fray Antonio Montesino in Santo Domingo 1511 den ungerechten Sklavenhaltern die ewige Verdammnis androhte. Trotzdem vermochte man die neue Regelung nicht durchzuführen. Wohl schrieb Vieira am 20. Mai an den König, es müßten alle Sklavenkäufe und Entradas verboten werden, aber er sah selber, daß dies vorläufig unmöglich war und verlangte nur die Prüfung der bestehenden Sklaven-Verhältnisse auf ihre Legitimität, wie bereits die Stadt-Notablen am 2. März beschlossen hatten. Er verband damit weitere Pläne. Aber dagegen drangen die Siedler auf die Beibehaltung der bisherigen Zustände und schickten ihre Prokuratoren nach Portugal. Am 30. Juli 1653 wurden der Brief Vieiras und die Gegenvorstellung im Conselho behandelt. Das Ergebnis der Beratungen war das Gesetz vom 17. Oktober 1653. Die Prokuratoren der Siedler wurden abgewiesen. Die früheren Entscheidungen wurden zurückgenommen und die Untersuchung der Versklavungen vorgeschrieben. Acht Fälle der Erlaubtheit der Versklavung wurden bestätigt. Die Entradas wurden gestattet unter Kontrolle der Kapitäne oder Gouverneure in Verbindung mit dem Stadtrat, mit den Prälaten der Orden und

---

6 Kiemen p. 66.

7 Antonio Vieira betätigte sich bereits als Kleriker mit der Berichterstattung über die brasilianische Mission Bibl. Miss. n. 2389—91. Weitere Angaben über seine schriftstellerische Tätigkeit S. 752 ff. João Lúcio de Azevedo SJ gab seine Briefe in 3 Bänden heraus, Coimbra 1925—28, wie auch eine zweibändige Biographie, Lisboa 1931. Auch Serafim Leite SJ, Historia da Companhia de Jesus no Brasil, 10 Bde, Lisboa und Rio de J., 1938—1950 muß erwähnt werden.

dem Generalvikar. Religiosen sollten die Züge begleiten, denen die Entscheidung der Versklavung zustand. Zwangsarbeit, außer für öffentliche Zwecke, wurde verboten.

Da Vieira die einschränkenden Bestimmungen des Gesetzes nicht genügten, fuhr er im Juni 1654 nach Lissabon, um eine Änderung des Gesetzes durchzusetzen.

Wie klug Vieira vorging, zeigt er in seinem Brief an den Jesuiten-Provinzial von Brasilien vom 22. Mai 1653. Danach war er mit den Seinen übereingekommen 1. mit Laien nie über die Indianerfrage zu sprechen; 2. auch im Beichtstuhl nicht davon anzufangen, bis man annehmen durfte, daß es Frucht bringe; 3. bei Anfrage im Beichtstuhl und anderswo offen für die Wahrheit einzutreten. Bevor der Klerus und die Behörden einig waren, konnte man von den Laien in so tiefgreifenden Fragen kein Entgegenkommen erwarten.

Aus eigener Erfahrung lernte er die «Entradas» kennen, als er Ende 1653 mit dem Gouverneur Barreto von Belem zum Flusse Tocantins hinaufzog. Die Indianer wurden mit Geschenken und freundlichen Worten beredet, und wenn das nicht half, mit Gewalt gezwungen, mitzuziehen und dann nach Maßgabe ihrer Mitwirkung zu dem Zuge unter die beteiligten Siedler und die Orden verteilt. Die Expedition bestand aus 20 Kanus, von denen vier den Jesuiten gehörten. Die Kanus waren bemannt mit 202 indianischen Ruderern, 60 Dienern und acht Offizieren unter Kapitän Gaspar Cardoso. Auch Vieira wurden Sklaven für seine Dörfer in Pará und Maranhão angeboten. Er wies diese zurück und wollte nur den bedrängten Indianern auf dem Zuge beistehen. Daraufhin wollte ihn Barreto zurücklassen, aber er bestand auf der Beteiligung und erklärte sich schließlich bereit, Indianer für vier Dörfer mitzunehmen, die den Jesuiten unterstanden. Auch die Franziskaner wollten sich beteiligen, wurden aber von Vieira abgewiesen. Es wurde ihnen lediglich gestattet, ein Boot mitzusenden, um Indianer für ihre Dörfer mitzunehmen. Unterwegs aber wurde die vom Gesetze vorgesehene Autorität Vieiras abgelehnt, als der Kapitän gegen vier Indianerdörfer trotz seines Widerspruchs einen ungerechten Krieg unternahm, weil sie nicht freiwillig zu den Portugiesen hinabfahren wollten, und er wurde roh behandelt. Daraufhin sagte er sich los, besuchte die Indianerdörfer, hörte ihre Klagen und berichtete an den König. Rund 500 Indianer waren mitgebracht worden, die meisten für die persönlichen Zwecke des Kapitäns Barreto [8].

Wenn Vieira in Lissabon eine Sache betrieb, konnte man schon damit rechnen, daß die Sache ernst in Angriff genommen wurde. Es wurden alle Erlasse in der Sklavenfrage gesammelt und durch Dekret vom 15. März 1655 wurden sie einer Kommission oder Junta von angesehenen Juristen

---

[8] Kiemen p. 89—92. Über die Praxis der Entradas vgl. auch Betendorf, z. B. p. 32 ss, wo die ganze abenteuerliche Wildheit der Expeditionen mit ihren Nöten und Gefahren, wie mit ihren Exzessen gekennzeichnet wird, auch unter Teilnahme von Religiosen (Merzedarier und Karmeliter), die am Sklavenfang interessiert waren. Auch die Religiosen, einschließlich der Jesuiten, waren für die Dörfer der freien Indianer wie für die Sklavenarbeit auf ihren Gütern auf die Entradas angewiesen.

und Theologen zur Begutachtung übergeben. Präsident der Junta war Don Pedro de Alemcastre (wohl nur erwählter) Erzbischof von Braga.

Die Frage der anderen Mitglieder der Junta ist gelöst durch die Unterschriften der Consulta: Dr. Marçal Caiado, Prof. von Coimbra, Dr. Frei Gaspar dos Reis, Provincial der Karmeliter, Pacheco, Frei Fernando Sueiro, O. P., der Magister Frei João d'Andrade O. SS. Trin., Nicolao Monteiro, erw. Bischof von Portalegre (später von Guarda, schließlich 1670 bestätigt für Porto), Dr. Miguel Tinoco S. J. (aus Elvas, 1587—1667). Es ist ja möglich, daß sich an den Beratungen noch andere beteiligten: Vieira nennt außer Caiado noch zwei Professoren von Coimbra, Gonçalo Alvo und Frei Ricardo de São Victor. Weiter werden genannt die mit Namen nicht bezeichneten erw. Bischöfe von Elvas und Lamego, zwei Mitglieder des kgl. Rates, die Desembargadores des Palastes; vorgeschlagen war auch, als an der Sache beteiligt, der Provinzial der Franziskaner von S. Antonio [9]. Bischöfe wurden damals für Portugal bis 1670 wegen der Differenzen zwischen der Krone und dem Hl. Stuhl nicht bestätigt [10]. Jedenfalls sehen wir, daß Antonio Vieira, der als letzter unterschrieb, die Seele der Verhandlungen war und gesorgt hatte, daß einflußreiche und hervorragende Männer ihr Urteil in die Wagschale legten.

Wir geben nun den Text der Consultá in deutscher Übersetzung: Sie befindet sich unter dem Titel: Consulta original de gravísimas razões sobre a forma e casos em que se devem cativar os indios das nossas conquistas in der Sammlung Movimentos do Orbe Lusitano, Bd. V im Archiv von Ajuda in Lissabon 53-V-39 f. 284 r-291 v [11].

Herr! Gemäß Dekret vom 15. März dieses Jahres 1655 befiehlt E. M., daß in dieser Junta mit der Sorgfalt, wie sie die so wichtige Materie fordert, die alten Gesetze und das neue, das zu erlassen ist, überlegt werden, über die Fälle, in denen bei der Eroberung dieses Landes (Maranhão) die Indianer gesetzmäßig versklavt werden sollen und daß auch ein Papier geprüft werden soll, in dem einige Fälle notiert werden, die in jenen Gesetzen und in den Beratungen des Übersee-Rates nicht behandelt werden. Und es soll E. M. gesagt werden, ob man bei dem letztergangenen oder bei den alten Gesetzen bleiben kann, und welche Änderungen und Formen E. M. bei ihrer Anwendung vorschreiben soll, mit der Bemerkung, daß in allem, was das Gewissen nicht belastet, E. M. den Fortschritt des Staates Maranhão fördern möchte, dessen Bestand und Fortschritt davon abhängt, Sklaven zu haben. Endlich empfiehlt E. M., die Beratung kurz zu fassen.

Und um mit Klarheit vorzugehen und die Entscheidungen besser vorzulegen, gibt die Junta einen kurzen Bericht über das, was die Gesetze verfügen und über den gegenwärtigen Stand und die Unzuträglichkeiten, denen man abzuhelfen hat.

Es ist bekannt, daß der König Dom Sebastião, den Gott selig habe, am 20. März 1570 ein Gesetz erließ, in dem er befahl, daß die Völker der Länder

---

9 Kiemen p. 95 s.

10 Hierarchia Catholica Medii et recentioris Aevi IV, ed. P. Gauchat OFM Münster 1935 p. 181 bzgl. des Bischofsstuhles von Evora, Elvas 182 usw. Von 1641 bis 1671 wurden wegen politischer Schwierigkeiten keine Bischöfe bestätigt.

11 Das Dokument ist gut erhalten aber in einer sehr unleserlichen Schrift geschrieben, die an manchen Stellen schwer zu entziffern ist. Die Überschrift «Consulta etc.» ist von fremder Hand f. 1r links oben beigefügt. Herr Prof. C. R. Boxer, London, und P. Jos. Wicki S. J., Rom, konnten mir an verschiedenen Stellen helfen, wofür ihnen herzlich gedankt sei.

Brasiliens nicht auf irgend eine Weise versklavt werden könnten, außer wenn sie in einem gerechten Krieg gefangen genommen würden, den die Portugiesen gegen diese Völker führen mit seiner Erlaubnis oder der des Gouverneurs des Landes, oder (außer) denen, die man zu retten pflegt, wenn sie bestimmt sind, von den anderen Heiden verzehrt zu werden. Alle anderen Arten, die genannten Eingeborenen zu versklaven, die mit einer gewissen List und Täuschung angewandt wurden, werden für unerlaubt erklärt [12].

Ein anderes Gesetz wurde unter König Don Philipp II. von Kastilien erlassen am 22. August 1587, zu der Zeit, als er die Regierung des Reichs inne hatte. Darin bestimmt er die Arten (284 v), wie die Eingeborenen aus dem Urwald geholt werden dürfen und in Bestätigung des anderen Gesetzes des Königs Don Sebastião befiehlt es, daß es in den genannten Ländern Brasiliens keinen anderen Sklaven geben dürfe außer denen, die im gerechten Krieg gefangen wurden, der nach seinem Befehl oder dem des genannten Gouverneurs geführt wurde, oder einer, der gekauft wurde, damit er nicht von den anderen Indianern verzehrt würde, da er auf andere Weise nicht vor der unmenschlichen Grausamkeit gerettet werden konnte, mit der die einen die anderen aufzehren; und wer so gekauft wäre, sollte bis zu der Zeit, wo er seinem Herrn den Kaufpreis gezahlt hätte, Sklave bleiben.

Und weil weiterhin unter Umgehung und Auslegung dieser Gesetze bezüglich der Freilassung der Indianer unerlaubte Weisen angewandt wurden, um sie zu versklaven, erließ derselbe König Don Filipe am 10. November 1595 ein weiteres Gesetz, durch das er das oben erwähnte Gesetz des Königs Dom Sebastião widerrief und befahl, daß fortan keine Indianer aus den Gebieten Brasiliens zu Sklaven gemacht werden dürften, ausgenommen diejenigen, die in einem Krieg gefangen genommen wurden, der gegen sie geführt und als gut erklärt wurde. Und dieser Krieg könne nur geführt werden auf besondere Verfügung hin, die dafür erlassen würde, unterzeichnet von des Königs Hand. Alle, die auf andere Weise versklavt wurden, sollten freigelassen werden [13]. Aus diesem Gesetz ergibt sich klar, daß den Gouverneuren dadurch die Vollmacht entzogen war, eine Kriegführung anzuordnen, wie es nach den anderen Gesetzen erlaubt war.

Zur Zeit, als diese Gesetze erlassen wurden [14], gab es noch keine Conquista Maranhão [15], und in dieser Capitania wurden keine Kriege geführt, noch gab es einen Loskauf, denn das begann erst im Jahre 1615 und entweder aus diesem Grunde, oder aus anderen, auf die man sich stützte, geschah es, daß in diesem Lande die genannten Gesetze nicht angewandt und die Versklavungen fortgesetzt wurden, wie in anderen besetzten Ländern, die nicht zu Brasilien gehören, die einen erlaubter, die anderen unerlaubter Weise, je nach den Unternehmungen, die man ausführte (285 r), derart, daß E. M., bewogen durch den frommen und katholischen Eifer, diese Schäden in dem Regiment, daß Sie den Groß-Kapitänen von Maranhão und Pará, Balthasar de Sousa und Inacio do Rêgo gab [16], ihnen befahl und dringend und unter der Strafe von 100 Realen

---

12 Den vollständigen Text s. bei Carlos Malheiro Dias (Hrsg.), Historia da Colonização Portuguesa do Brasil, Porto 1924—1926, III, 345—50, Kiemen p. 3—5.

13 Ebda. III/I, p. 670, Kiemen 5.

14 Kiemen führt noch Gesetze an von 1605, 1609, 1611, ebda.

15 S. oben. Das Gebiet von Maranhão wurde von den Portugiesen erst besetzt, als die Franzosen sich 1612 dort niederließen. 1612 wurde die Feste von Ceará gegründet, 1615 wurden die Franzosen vertrieben und ihre Feste Saint Louis als São Luiz Haupt der portugiesischen Capitanie, Belem wurde 1616 gegründet = Pará. 1621 wurden Ceará, São Luiz (Maranhão) und Pará als Staat Maranhão zusammengeschlossen.

16 Dem Regiment für die beiden ersten Kapitäne der durch kgl. Dekret vom 23. 2. 1652

auftrug, sofort nach ihrer Ankunft in ihren Capitanias eine besondere Untersuchung anzustellen, ob es in ihnen oder in den beiden Donatarias[17] irgendwelche Eingeborene als Sklaven gebe, oder solche, die gegen ihren Willen zum Dienst verpflichtet würden. In diesem Falle sollten sie dieselben trotz etwaiger Appellation oder Beschwerde in Freiheit setzen, derart, daß sie als Freie gehalten würden, ob nun die Indianer getauft und zu unserem hl. Glauben geführt, oder ob sie noch Heiden wären, die in ihren Riten und Gebräuchen lebten.

Als die Kapitäne sich nun bemühten, dies Regiment in der Form und mit der Entschiedenheit durchzuführen, wie Ihnen durch E. M. befohlen war, begannen unter den Einwohnern jener Capitanias große Aufstände und Widersprüche, und man wandte sich an E. M., die die Angelegenheit zu untersuchen befahl. Es folgten Beratungen der überseeischen Angelegenheiten, die ebenso in dieser Junta eingesehen wurden. In Anbetracht des Gewissensbedenkens, daß solche, die in Wahrheit frei waren, als Sklaven und Gefangene gehalten wurden und anderseits der Notwendigkeit, Sklaven zu haben für den Fortbestand der portugiesischen Untertanen dieser Conquista, und weil es schwierig und geradezu unmöglich war, das genannte Regiment durchzuführen, ergab sich die Notwendigkeit, im Jahre 1653 das letzte Gesetz zu erlassen, das in dieser Angelegenheit gegeben wurde, in dem alle alten (Gesetze) aufgehoben werden und Befehl gegeben wird, die erwähnten Mißstände zu beseitigen, damit so diejenigen Sklaven blieben, die es wirklich waren, und denen die Freiheit gegeben würde, die ungerechterweise gefangen gehalten wurden. Und zur Ausführung dessen befahl E. M., daß die Beamten der Kammern von Maranhão und Pará in Gegenwart Herrn Francisco Cabral de Barros, des Syndicante (oder Oberrichters) in jenem Staat und in seiner Abwesenheit mit seinen Beisitzern (Ouvidoren) prüfen sollten, welche von den genannten Indianern wirklich Freie oder Sklaven sind (285 v). Und nachdem die genannten Untersuchungen nach dem genannten Recht oder durch den Beisitzer approbiert und beurteilt sind, sollen sie ausgeführt werden gemäß der Entscheidung.

Und zur Ordnung der genannten Untersuchungen durch diese Beamten verordnet E. M. in demselben Gesetz, sie sollen sich richten nach den dort angegebenen Klauseln, die E. M. aufstellen ließ sowohl für die Beurteilung der zukünftigen Versklavungen, die erlaubt bleiben können, wie auch für die früheren, die schon bestanden. Die genannte Provision fährt fort mit den Klauseln und Gründen, unter denen die Versklavung stattfinden darf nach dem Recht des gerechten Krieges, indem die Fälle aufgeführt werden, in denen sie geschehen darf mit der Genauigkeit und der Form, wie sie unten in dieser Consulta erklärt wird.

Und E. M. verordnet, daß der Kauf von Sklaven stattfinden könne, die wirklich (Sklaven) waren entsprechend den genannten Klauseln und Erklärungen; zu diesem Zwecke dürfe man in den Urwald ziehen mit Religiosen, die sich um die Bekehrung der Eingeborenen bemühen; und daß die Personen, denen man solche Entradas anvertraute, mit Stimmenmehrheit durch die Beamten der Kammern, die Prälaten der Religiosen und den Generalvikar, wo ein solcher sich befinde, zu wählen seien. Das Gesetz fährt fort mit anderen sehr gerechten Klauseln, indem es den Gouverneuren und Groß-Kapitänen und den Personen, die in jenen Gebieten die höchste Stelle einnehmen, die Vollmacht nimmt, India-

---

von einander getrennten Capitanien von S. Luiz und Pará Baltasar de Sousa Pereira und Inacio do Rêgo Barreto waren viele Verhandlungen vorangegangen, sowohl mit den Franziskanern bis 1636 wie mit den Jesuiten bis 1652, über die Kiemen ausführlich berichtet, p. 19 ss und p. 48 ss. Es war gewiß auch beeinflußt durch A. Vieira, der sich damals auf die Mission vorbereitete.

17 Später gab es nach Betendorf p. 16—30 eine ganze Reihe von untergeordneten Capitanias und Donatarios.

nern zu gebieten, sie zu verschicken, herauszuholen, zu verteilen ohne eine öffentliche Veranlassung und ihnen Kapitäne in ihren Ortschaften einzusetzen, außer dem anderen, was in dem genannten Gesetz angeführt wird und was ebenso erneuert und verordnet werden muß in dem neu zu erlassenden (Gesetz).

Wenn man alles mit der Aufmerksamkeit beachtet, die E. M. so sehr anempfiehlt und die eine so wichtige Angelegenheit erfordert, derentwegen nicht allein die Feinde dieses Hofes das Vorgehen, das wir in seinen Besitzungen anwenden, zu infamieren suchen werden, sondern auch (286 r) die Untertanen und gewissenhafte und gelehrte Personen in große Gewissensbedenken geraten, da man die Gefangennahme unserer Sklaven in der Regel für schlecht gerechtfertigt hält, und wenn man die strikte Verpflichtung beachtet, durch die E. M. gebunden ist, evangelische Prediger auszusenden, um so viele Tausende von Seelen zu bekehren, die in heidnischer Blindheit unseren Glauben nicht angenommen haben, und da es sich nicht nur handelt um die *geistige* Rettung, sondern auch um ihre natürliche Erhaltung und Freiheit und um das, was die Päpste in dieser Angelegenheit so dringlich fordern, und wenn man in besonderem Studium sieht, was die Gelehrten über die Rechtfertigung dieser Versklavungen sagen, und wenn man wünscht, daß E. M. einmal durch ein allgemeines Gesetz entscheide, was not tut und so Ihr Gewissen Ruhe finde und das der Untertanen, die ungerechterweise freie Menschen mit solchem Schaden für ihre Seelen versklaven; und wenn man ebenso beachtet die Erhaltung der portugiesischen Untertanen, die in Maranhão und Pará regieren, für die es absolut notwendig ist, indianische Sklaven zu haben, die ihnen dienen in ihren Feldarbeiten und in ihrer Bedienung, wie groß auch das Bedenken sein möge, ob man es zulassen kann, und daß die Unzuträglichkeiten und Unordnungen vermieden werden, die nachher daraus erfolgen können: so scheint es an erster Stelle angebracht, E. M. vorzustellen, daß die Indianer jener Gebiete entweder schon Christen sind und Untertanen E. M., oder sie sind noch Heiden und sind dann keine Untertanen; und daß es keinen Christen gibt, der nicht mit dem Glauben auch den Dienst E. M. angenommen hätte. Und es gibt sehr wenige oder keinen, der als Untertan E. M. nicht seine Riten und Gewohnheiten aufgegeben hätte [18].

Und dementsprechend ist es sicher, daß das Gesetz, das E. M. zuletzt ergehen ließ und über das wir verhandeln, in vielen Dingen nicht gelten kann bezüglich der christlichen Indianer und Untertanen, wie es noch bemerkt werden wird bei den Sonderfällen für das, was zu beachten ist in den neuen Bestimmungen (286 v). Und ebenso scheint es, daß dieses Gesetz vom Jahre 1653 sehr gerecht ist in den Entscheidungen, die dort gegeben werden, sowohl in der Bestimmung der Form, nach der die geschehenen Versklavungen für gerecht oder ungerecht erklärt werden, als auch in der Erklärung der Ursachen, die sie rechtfertigen können bezüglich der geschehenen und bestehenden wie der zukünftigen. Aber da es gut ist, sie neu zu formulieren und in einigen Punkten zu ändern, wird es vorteilhafter sein, wenn ein neues, allgemeines Gesetz erlassen wird, unter Abschaffung aller anderen, die es in dieser Sache gab, damit fortan danach regiert werde und danach fortan die Gefangennahme der Sklaven beurteilt werde, sowohl derer, die neu erworben werden, als auch die Gerechtigkeit oder die Ungerechtigkeit der früheren, wie lange Zeit auch vergangen sein mag für einen Zustand oder eine Präskription, die es in dieser Angelegenheit als Regel nicht geben kann.

Und was die Gefangennahme von Sklaven betrifft, die augenblicklich Sklaven sind oder für solche gehalten werden, müssen Beamte und Personen ernannt

---

18 Den Portugiesen wie den Spaniern erschien es auf Grund der päpstlichen Schenkung von 1493 klar, daß die christlichen Indianer sich der Herrschaft des Königs unterzuordnen hatten, und es war die Aufgabe der Missionare, den Indianern diese Pflicht klar zu machen.

werden mit Vollmacht und Jurisdiktion, wie es in dem Gesetz verordnet wurde. Aber es scheint unrecht, daß diejenigen, die diese Untersuchungen zu führen haben, die Beamten der Kammern sein dürfen in Gegenwart des Oberrichters oder Beisitzers; denn die Beamten der Kammern gehören zu den portugiesischen Untertanen, die in den Capitanias leben. Als solche sind sie interessiert an der Sklaverei der Indianer, wie oben gesagt und müßten Richter sein in eigener Angelegenheit. So müssen in dem neu zu erlassenden Gesetz andere Beamte ernannt werden, bei denen diese Unzuträglichkeit nicht in Frage kommt. Dies können sein der Oberrichter, insofern er sich dort befindet und in seiner Abwesenheit der Beisitzer und der Provedor (der Vermögensverwalter) E. M. und der Beamte, der in jenen Gegenden die kirchliche Jurisdiktion ausübt unter irgend einem Titel, welcher der leitende Generalvikar oder ihm ähnlich sein soll, und dazu die Prälaten der Religiosen. Diese Feststellungen sind zu machen in den Hauptorten der Capitanias von Maranhão und Pará (287 r). Und alle zusammen sollen nach Stimmenmehrheit die Sklaven bestimmen, die es gesetzlich sind und sollen sie als solche erklären und sollen auch als Freie erklären die, die es sind. Über das, was sie so urteilen und über die Bescheinigungen, die sie darüber abgeben, sollen sie E. M. Rechenschaft geben zur Einsicht und Prüfung und es soll ausgeführt werden, was mit Stimmenmehrheit beschlossen wurde, soweit nicht E. M. das Gegenteil bestimmt. Immer muß ein Prokurator der Indianer zugegen sein, der für sie eintritt. Das kann der «Vater der Christen» [19] sein oder einer der Missionare.

Um die Versklavungen zu prüfen, die neu vorgewiesen werden, wenn man in der Form und Weise, wie im Gesetz von 1653 erklärt wird, auszieht in den Urwald, was ebenso in dem zu erlassenden Gesetz erklärt werden muß, muß ebenfalls diese Art der Untersuchung eingehalten werden. Da die angegebenen Personen nicht anwesend sein können, sollen die Missionare der evangelischen Predigt, die sich dort finden, wenn ein Loskauf oder ein Kauf von Sklaven vorkommt, mit der Person, die die Leute der Begleitung amtlich führt, untersuchen, ob diejenigen, die verkauft werden, Sklaven sind oder sein können. Und wenn alle einig sind, daß sie gerechterweise gefangen sind, kann man sie kaufen oder loskaufen. Und auch dann, wenn sie nicht einig sind und Meinungsverschiedenheiten unter ihnen bestehen, kann man diese Eingeborenen kaufen oder loslösen, unter der Voraussetzung, daß man nach der Heimkehr den oben genannten Personen, welche die Gerechtigkeit der Versklavung zu beurteilen haben, Rechenschaft gebe. Sie sollen dann gemeinsam die Zweifel prüfen und entscheiden, was recht scheint und beurteilen, ob die für Sklaven gehaltenen Indianer Sklaven sind. Und wenn sie nach allem befinden, daß sie als Freie anzusehen sind, sollen sie das erklären, indem sie dieselben in Freiheit setzen in der angegebenen Form.

Was die Gründe angeht, die in dem genannten Gesetz angegeben werden zur Rechtfertigung der Sklaverei, so wird dort als allgemeine Regel vorgeschlagen: diejenigen Eingeborenen sollen wirklich Sklaven sein (287 v), die im gerechten Krieg gefangen genommen wurden. Und diese Regel ist wahr und an sich gewiß und stimmt überein mit den Bestimmungen des Rechtes und den Entscheidungen der Lehrer ohne Unterschied, und in allen Gesetzen, die in dieser Sache erlassen wurden, wie in den angeführten, wird es so erklärt. In gleicher Form muß es erklärt werden in dem zu erlassenden Gesetz.

Und weil die erste Bedingung und Erfordernis zu einem gerechten Kriege ist, daß er angesagt, gutgeheißen und die Durchführung befohlen werde durch den höchsten und souveränen Fürsten und Herrn, da er schlechthin Sache der Herr-

---

[19] Seit etwa Mitte des 16. Jahrhunderts wurde in den Städten der portugiesischen Conquista das Amt des Pai dos cristãos eingeführt, der mit der Sorge für die Bekehrungen und die Neuchristen betraut war.

schaft ist, und diese Gewalt in irgend einer der genannten Verordnungen dennoch den Gouverneuren gewährt wird, so wurde trotz allem in der Verordnung des Königs Philipp vom Jahre 1595 diese Vollmacht vorbehalten und den Gouverneuren nicht gewährt. Von dieser Junta wurden viele Gründe überlegt, weshalb es besser ist, daß es so gehalten werde und daß den Gouverneuren die Gelegenheit entzogen werde, von dem eigenen Interesse oder partikulären Rücksichten verleitet, die hier in Betracht kommen, eine Kriegführung gegen die Eingeborenen mit unzureichender Rechtfertigung gutzuheißen und durchführen zu lassen. So schien es allen gut, daß E. M. in dem zu erlassenden Gesetz erklären lasse, zu einem gerechten Krieg gehöre es in Bezug auf den fraglichen Effekt, daß er gutgeheißen und die Durchführung befohlen sei durch ausdrücklichen Befehl E. M., von Ihrer kgl. Hand unterzeichnet, und daß kein anderer Krieg für gerecht angesehen werde, um die darin gemachten Gefangenen als Sklaven anzusehen, außer, wenn er geführt werden muß gegen Indianer, die in Formierung eines Heeres oder als Gemeinschaft diese Niederlassungen überfallen.

Wenn wir nun die in dem genannten Gesetz aufgezählten Gründe zur Führung eines gerechten Krieges betrachten, so ist der erste: wenn freie oder untergebene Eingeborene die Predigt des hl. Evangeliums verhindern. Und dieser Grund ist ganz gerecht und wird von allen gutgeheißen. Er muß als solcher in dem neuen Gesetz angeführt werden.

Der zweite Grund, der für die Führung eines gerechten Krieges angeführt wird, ist der, daß ein Eingeborener sich weigert, das Leben (288 r) und Eigentum der Untertanen E. M. irgendwo zu verteidigen. Nach unserem Urteil reicht dieser Grund nicht aus, um einen gerechten Krieg zu führen. Denn wenn sie unterlassen, Leben und Eigentum der Untertanen E. M. zu verteidigen, so sind sie entweder Untertanen und Christen, oder sie sind Heiden, die die Oberhoheit E. M. nicht anerkennen. In keinem dieser Fälle können sie unter so schwerer Strafe verpflichtet sein zu dieser Verteidigung; denn für die Untertanen und Christen wäre es nur eine Verpflichtung der Liebe und des katholischen Glaubens. Und für die Heiden und nicht Untergebenen kommt auch dieses nicht in Betracht. Und so kann es kein genügender Grund sein, um den gerechten Krieg zu führen mit der Folge, daß die Versklavung der dabei gemachten Gefangenen gerechtfertigt wäre. Und in der Consulta des Überseerates vom vergangenen 12. März, auf die E. M. nicht geantwortet hat, und die sich unter den anderen beigelegten Papieren befindet, nimmt man an, daß an dieser Kurie der Schreiber geirrt hat, denn man will es nicht als die Absicht des Rates annehmen bei der vorhergegangenen Beratung, aus der sich das Gesetz ergab, wo so etwas nicht bejaht wurde. Und so darf in dem zu erlassenden Gesetz davon nicht die Rede sein.

Der dritte Grund ist, daß man sich verbindet mit den Feinden dieser Krone, indem man sie gemeinsam in öffentlicher Form unterstützt. Und dieser Grund scheint zu genügen, um deshalb Krieg zu führen [20] und so müßte er in dem neuen Gesetz angeführt werden.

Der vierte Grund ist Ausübung von Räubereien zur See und zu Lande, indem man die Wege unsicher macht, Straßenraub verübt oder den Zugang der Leute zu ihren Landgütern und Feldern verhindert. Es scheint, daß man bei der Rechtfertigung dieses Grundes unterscheiden muß. Denn wenn derartige Räubereien ausgeführt oder befohlen werden durch die legitime Autorität einiger Dörfer der Eingeborenen oder der Häuptlinge, die die oberste Macht und Leitung inne haben, wird dieser Grund zweifellos genügen, um ihnen gerechterweise den

[20] Gegen die Feinde Portugals, als welche hier die Holländer, die Franzosen und die Engländer in Betracht kommen, galt der Krieg immer als gerecht, da diese kein Recht hatten, in die päpstlich garantierte Zone der Portugiesen einzudringen.

Krieg zu erklären und ihn zu führen. Aber wenn solche Räubereien ausgeführt und angeordnet werden von einzelnen aufständischen, schweifenden Räubern und Banditen, so wird dies kein gerechter Grund sein, um Krieg zu führen und die anderen zu fangen, ausgenommen, wenn man von dem Häuptling oder der Kommunität, die die Regierung führen, Genugtuung (288 v) für den Schaden fordert, den ihre Leute angerichtet haben und diese trotz der Möglichkeit nicht geboten wird; denn dann wird die Schuld die Gemeinschaft belasten und ein gerechter Kriegsgrund sein. Mit dieser Unterscheidung muß von diesem Grunde in dem neuen Gesetz gehandelt werden.

Der fünfte Grund liegt vor, wenn die Indianer als Untertanen E. M. die Verpflichtungen nicht einhalten, die ihnen im Anfang der Besetzung auferlegt und die von ihnen angenommen wurden, indem sie die Tribute verweigern oder nicht gehorchen, wenn sie zur Arbeit gerufen werden im Dienste E. M., oder um gegen die Feinde zu kämpfen, wenn man Krieg führen darf. Und es scheint, daß dieser Grund nicht ausreicht, um den gerechten Krieg zu führen, außer, wenn solche Untertanen, zur Erfüllung ihrer Verpflichtungen aufgefordert, in keiner Weise genügen wollen, indem sie die Ausführung mit öffentlicher Gewalt hindern, derart daß sie zu Ungehorsam und Rebellion schreiten, denn dann wird es recht sein, gegen sie Krieg zu führen und sie niederzuwerfen, aber nicht im Falle der Tribute, die sie nicht bezahlen und der Verpflichtungen, denen sie nicht nachkommen, sondern zur Strafe für den Ungehorsam und die Rebellion, die sie begangen haben. Außerhalb dieses Falles muß man gegen sie vorgehen wie gegen die anderen Untertanen, die ihren Tribut nicht zahlen, oder das nicht tun, wozu sie verpflichtet sind, indem man sie auspfändet und sie hängt und mit den Mitteln des Rechtes gegen sie vorgeht, bis sie bezahlen, ohne daß man deshalb zur Kriegserklärung kommt.

Der sechste Grund ist, wenn sie Menschenfleisch essen, insofern sie Untertanen sind. In der Consulta des Überseerates, von der das genannte Gesetz erlassen wurde, wird dieser Grund gutgeheißen bezüglich der Untertanen, und man zweifelt an der Berechtigung bezüglich derer, die es nicht sind. Bei der Überlegung scheint es der Junta, soweit es die Untertanen betrifft, wenn dieser Grund auch genügt, um sie zu bestrafen und ihnen Strafen bis zur Sklaverei aufzulegen, daß es kein genügend proklamiertes Gesetz gibt, in dem ihnen (diese Strafe) auferlegt ist. So wird man sie nicht versklaven können, noch wird es ein gerechter Grund sein, um gegen die Untertanen Krieg zu führen, die man mit anderen Strafen züchtigen kann, außer, wenn sie im Ungehorsam bis zur Rebellion schreiten (289 r). Und gesetzt, daß die Könige Gesetze geben können, nach denen für gewisse Vergehen den Verbrechern die Sklaverei auferlegt wird, so ergeben sich Unzuträglichkeiten, sie in diesem Falle aufzuerlegen, wegen der Gelegenheit, die sich ergeben wird, mit List und mangelnder Gerechtigkeit zu Versklavungen zu schreiten. Der Vernunft wird es besser entsprechen, andere Strafen bis zur Todesstrafe aufzuerlegen zur Ächtung dieses Verbrechens. Was aber diejenigen angeht, die keine Untertanen sind und der Bestrafung und den Gesetzen E. M. nicht unterstehen, so erklären viele und gewichtige Lehrer, daß diese Roheit und Unmenschlichkeit ein genügender Grund sei, um den gerechten Krieg zu führen gegen diejenigen, die sich zumal an Unschuldigen vergreifen, aber wenn er geführt werden soll, muß es geschehen mit besonderem Befehl E. M., nachdem man eine Untersuchung angestellt hat über die Verstocktheit und die Grausamkeit, mit der diese Barbaren diese brutale Gewohnheit ausüben, die unter ihnen nicht den gleichen Schrecken erweckt wie bei gebildeten Menschen; denn oftmals verzehren die einen die anderen aus dem Grunde und zum Zeichen der Liebe.

Das sind die Gründe, einen gerechten Krieg gegen diese Völker zu führen, die in dem zu erlassenden Gesetz dargelegt werden müssen, in der Weise und

mit den Erklärungen, wie sie hier gegeben sind. Das Gesetz enthält aber noch zwei weitere Gründe für eine legitime Sklaverei, der erste, wenn Indianer, die gebunden waren, um von den anderen verzehrt zu werden, von den Portugiesen losgelöst und von dieser Gefahr befreit werden, weil sie dann ihre Sklaven bleiben. Da dieser Gegenstand auch in dem vierten und fünften Fall eines anderen Papiers, das dieser Junta zugesandt wurde, behandelt wird, wird bei der darauf zu gebenden Antwort auch die Entscheidung dafür gegeben werden, was zu tun ist.

Der andere Grund für die legitime Versklavung, mit dem das Gesetz von 1653 abschloß, liegt vor, wenn die Indianer wirklich Sklaven anderer Indianer waren und ihnen im gerechten Krieg genommen oder durch Handel und Loskauf von ihnen übernommen wurden. Und es besteht kein Zweifel, daß sie in diesem Falle Sklaven der Portugiesen bleiben, wie sie es bei den Indianern waren, denen sie genommen oder von denen sie verkauft wurden. So besteht kein Zweifel und es soll diese Art der Versklavung in dem neuen Gesetz gutgeheißen werden.

In dem Papier, das mit dem dieser Junta gesandten Dekret kam (289 v), werden außer den zwei behandelten noch fünf weitere Fälle vorgeschlagen und E. M. befiehlt, Ihr zu sagen, ob die Versklavung der Indianer von Maranhão in ihnen oder in irgend einem von ihnen gerecht sei.

Der erste Fall ist, ob die Portugiesen, die in den Urwald ziehen, erlaubterweise jeden Indianer kaufen können, den man ihnen als Sklaven verkauft, ohne eine Untersuchung anzustellen, ob er im gerechten oder ungerechten Krieg gefangen wurde. Und es scheint, daß man mit nichten solche Indianer kaufen kann, ohne vorher die Gerechtigkeit ihrer Versklavung zu untersuchen; denn niemand darf eine Sache kaufen, die nicht im Handel der Menschen ist, da sie frei sind und nicht im Handel stehen. Und da im Zweifel alle für frei gehalten werden, muß zu einem erlaubten Verkauf die gerechte Versklavung feststehen, und deshalb muß in solchen Fällen eine Untersuchung vorhergehen, die von den Missionaren und dem Kapitän des Landes angestellt wird in der Form und mit den Erklärungen, wie sie in dieser Consulta aufgestellt wurden.

Der zweite Fall ist der, ob die Portugiesen, wenn die genannte Untersuchung angestellt wird und sich herausstellt, daß er nicht im gerechten Kriege versklavt wurde, ihn loskaufen können aus dieser Gefangenschaft und sich seiner bedienen dürfen zum Ersatz für die Loskaufsumme, die sie für ihn gegeben haben, und wie lange dieser Dienst dauern soll; ob es notwendig sei, darüber eine Abmachung mit dem Indianer selbst zu treffen, oder ob es genüge, ihn frei gekauft zu haben. Und in diesem Falle scheint es, daß die Portugiesen wohl diesen Indianer kaufen dürfen. Aber er bleibt kein Sklave, da er es vorher nicht war, und er bleibt nur mit der Bindung des Dienstes oder einer Verpflichtung wie der des Bürgen, insofern er dem, der ihn losgekauft hat, den Preis nicht gezahlt hat, den dieser für ihn gegeben, oder einen (dafür) so lange dauernden Dienst, bis der Wert des Dienstes dem des Loskaufs gleichkommt. Und da das Zivilrecht der Römer in ähnlichen Fällen den Zeitraum von fünf Jahren bestimmt hat für den Dienst, soll ein solcher Indianer nur auf diesen verpflichtet werden, vorausgesetzt, daß der Preis, den man gewöhnlich für sie gibt, mit dem Dienst der angegebenen Zeit gedeckt wird. Und wenn ein ausdrücklicher Vertrag geschlossen wird, wird es genügen, daß er mit dem Indianer, der verkauft wird, eingehalten werde, und im ganzen wird es weniger Zweifel geben. Wenn aber auch (290 r) kein ausdrücklicher Vertrag darüber aufgestellt ist, wird es genügen, daß von seiner Seite kein Widerspruch erhoben wird, um bei der genannten Verpflichtung zu bleiben, durch den Dienst zu bezahlen. Denn wegen der Besserung der Lage und der Befreiung aus der Sklaverei, in der er sich befand, wenn auch un-

gerechterweise, um dann den Glauben zu empfangen, der ein Gut ist über alle (Güter), so wird ein stillschweigendes Einverständnis präsumiert, das genügt, um die genannte Verpflichtung herbeizuführen. Und wenn schließlich Widerspruch von seiten des verkauften Indianers erhoben wird und er dem Loskauf nicht zustimmt, so daß er lieber in der Gewalt der anderen Indianer bliebe, in der er vorher war, wird man ihn nicht erlaubterweise kaufen können, und wenn man es tut, wird er keine Verpflichtung haben.

Der dritte Fall: Nach der genannten Untersuchung bleibt ein Zweifel über die Lage oder das Recht, ob der Krieg gerecht oder ungerecht war. Kann man in diesem Zweifel die genannten Indianer als Sklaven kaufen, so daß sie gefangen bleiben? Es scheint, daß dieser Kauf oder Loskauf auf keinen Fall stattfinden darf. Denn wenn die Gerechtigkeit der Gefangenschaft nicht feststeht, steht die Präsumption für die natürliche Freiheit, in der die Menschen geboren werden, und so kann man sie nicht kaufen.

Der vierte Fall, von dem ebenfalls das Gesetz von 1653 spricht, wie oben gesagt wurde, ob die Indianer, die gebunden waren, um verzehrt zu werden und aus der Gefahr befreit worden sind, im gerechten Krieg gefangen genommen oder nicht, legitimerweise Sklaven dessen werden, der sie loskauft. Und alle Lehrer erklären einstimmig, daß in diesem Fall die Sklaverei gerecht sei. Die aufgeführten Gesetze sowohl des Königs Dom Sebastião wie dasjenige von D. Philipp und das E. M. entscheiden so und approbieren diesen Fall, in dem der stillschweigende Wille des Indianers, der verzehrt werden soll, den Ausschlag gibt, für den es besser ist, am Leben zu bleiben, als den Tod zu erleiden, der seiner wartete. Und der zweite Grund, um die Gefangenschaft und die Versklavung für die Befreiung vom Tode einzuführen, war der, daß so der Gipfel angezeigt wurde (?) durch die Verordnung, daß diejenigen für Sklaven gehalten würden und erlaubterweise blieben, die getötet werden sollten nach dem Recht des Krieges, in dem sie gefangen wurden.

(290 v) Der letzte (fünfte) Fall betrifft die gleiche Materie der Indianer, die gebunden sind, um verzehrt zu werden und (die Frage), ob es notwendig ist, eine Untersuchung anzustellen über die Gerechtigkeit ihrer Gefangenschaft in derselben Form wie bei den anderen, und ob für sie dieselbe Verpflichtung besteht, und wie die Befreiung und der Loskauf aus der Gefahr des sicheren Todes, den sie erwarteten, ein genügender Grund sein kann, um eine wahre Sklaverei herbeizuführen, wie entschieden wurde. Es ist nicht notwendig, eine andere Feststellung über ihren Stand zu machen, und ob sie vorher Freie oder Sklaven waren. Aber die Lehrer zweifeln, ob es notwendig sei, die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit zu untersuchen, mit der sie gebunden und verurteilt wurden, verzehrt zu werden. Alle entscheiden, wenn der Grund gerecht ist, dann bleiben sie ohne Zweifel Sklaven dessen, der sie kauft oder austauscht, wie im vorigen Fall gesagt wird. Denn unter der Voraussetzung, daß sie gerechterweise den Tod verdienten, ist es ein Nutzen für sie, wenn sie am Leben bleiben, wenn sie auch Sklaven bleiben. Aber wenn sie ungerechterweise gebunden wurden, um verzehrt zu werden, sagen einige Lehrer, daß sie in Wahrheit nicht Sklaven dessen bleiben, der sie loskauft, sondern nur verpflichtet, den Preis des Loskaufes zu zahlen oder eine Zeit zu dienen, mit der sie Genüge tun nach der Form, wie es oben zum zweiten Fall erklärt wird. Trotzdem scheint es der Junta, nachdem dieser Zweifel erwogen und besprochen ist, es sei die bessere Meinung, daß diese so gebundenen und so befreiten immer wahre Sklaven dessen bleiben, der sie befreit, ob die Ursache ihrer Bindung nun gerecht war oder ungerecht. Denn in dem einen wie in dem anderen Fall steht dafür der Tod, von dem sie befreit wurden. Und weil dies die Lehre bedeutender und für das Leben der Indianer und für ihre Befreiung vom Tode besorgter Autoren ist,

scheint es, daß man ihr folgen muß; denn wenn sie nicht Sklaven zu bleiben brauchten, würde es noch schwieriger sein, sie loszukaufen und aus der Gefahr zu befreien.

Nachdem die Klauseln des Gesetzes E. M. vom genannten Jahre 1653 in der vorstehenden Form erwogen und erklärt sind, muß (291 r) das neue Gesetz ergehen mit allen anderen, die sich darin finden in bezug auf die, die ausgewählt werden müssen zum Rudern und auf die Gouverneure, daß sie keinen Tabak anbauen, keine Indianer verteilen, nicht ihre Kapitäne seien, damit alles darin geordnet sei für eine gute Regierung, wie sie jenem Staate zukommt.

Und bei dem Urteil über die gegenwärtig bestehenden Versklavungen gemäß den genannten Klauseln muß man achten auf die, die in Wahrheit frei, oder Sklaven sind. Den Patres Magistri Frei Fernando Sueiro, P. João de Andrade, erw. Bischof von Portalegre, Antonio Vieira und dem Präsidenten D. Pedro de Alemcastre scheint es, daß in dem neuen Gesetz erklärt werden solle, daß die genannten Versklavungen, die gegenwärtig bestehen, beurteilt werden müssen nach dem Gesetz des Königs D. Philipp vom Jahre 1595, in dem er befiehlt, es solle in Brasilien keine Sklaven geben, außer den im gerechten Krieg gefangenen, wenn er geführt oder die Führung angeordnet wurde durch besonderen Befehl des Königs selber, ohne daß er diese Gewalt den Gouverneuren gab, und der Bischof von Portalegre fügt hinzu, daß es zu einem Urteil über die Kriegsgefangenen nach der Publikation des genannten Gesetzes bis zu dem E. M., das es widerruft, feststehen muß, daß der betreffende Krieg mit besonderer Erlaubnis des genannten Königs oder eines seiner Nachfolger, die in diesem Reich regiert haben, geführt wurde. Denn wenn dies nicht feststeht, müssen die genannten Gefangenen, weil der Krieg als ungerecht gilt, für frei erklärt werden, entsprechend den genannten Provisionen. Den meisten scheint es, daß diese Erklärung nicht notwendig sei, vielmehr würde sie Verwirrung stiften, da bereits das allgemeine Gesetz in der vorgeschlagenen Fassung dafür gegeben wurde, indem es alles beachtet. Dann würden die Beamten, die die Versklavungen zu beurteilen haben, untersuchen, ob das genannte Gesetz für die Conquista von Maranhão gilt, die es nicht gab, als es erlassen wurde, und ob die Gouverneure, die den Krieg erklärten, dazu durch besondere Verordnung berechtigt waren, trotz des genannten Gesetzes. Und das, was am meisten entsprechend und notwendig ist für die Entscheidung der Dinge, das ist die eigene Aufgabe des Richters, der urteilt, und nicht des Fürsten, der das Gesetz erläßt.

Und bei diesen Sorgen möge unser Herr den Eifer beachten, mit dem E. M. diese Materie behandeln läßt, mit dem Befehl, alles zu ordnen, derart daß Sein Dienst und der E. M. erfüllt werde und die Rettung so vieler Seelen und die Beruhigung der Gewissen der Untertanen und in allem das Glück und die Mehrung dieser Krone E. M. und ihrer Conquistas.

Lissabon am 2. April 1655.

Dom Pedro — Caiado
Dr. Frei Gaspar dos Reis, Provinzial der Karmeliter
Pacheco
Frei Fernando Sueiro — Mag. Frei João d'Andrade
Nicolao Monteiro — Dr. Miguel Tinoco
Antonio Vieira

(Fortsetzung folgt)

Das Schicksal der letzten Japanmissionare im 17. Jahrhundert

Von P. Hubert *Cieslik* S. J., Tokyo (2

Solches Vorangehen in der Hauptstadt und die wiederholten strengen Regierungserlasse verfehlten natürlich ihren Eindruck auf die Provinzfürsten nicht. Schon am 3. des 11. Monats berichteten die Leute Dates an die Räte in Sendai:

Befehl Sr. Hoheit (Date Tadamune). Was das Christenverbot betrifft, so wurden hier (in Edo) Gruppen von je 50 oder 60 Leuten auf dem Scheiterhaufen oder durch Vierteilung durch Ochsen hingerichtet, außerdem Belohnungstafeln mit 30 Stück Oban aufgestellt und den Leuten die Anzeige befohlen. Außerdem heißt es, daß auch in alle Provinzen Yokome (Polizei-Inspektoren) entsandt würden und den Fürsten die Durchführung des Verbotes im Lande befohlen werde. Daher soll man dieses beachten, die jährlichen Verbotstafeln entfernen und Tafeln über die Christenuntersuchung aufstellen. Wenn die Christen vom Glauben abfallen, soll es damit gut sein. Wenn sie nicht abfallen, sind sie dem Verbot entsprechend zu behandeln. Wer diesbezüglich noch die Absicht Sr. Hoheit wissen will, möge ohne Sorge anfragen. So lautet die Verordnung.

3. des Reifmondes (8. 12. 1638 ?) Ergebenst
Katakura Kojûrô
Oeda Satsuma

An: Ishimoda Daizen-no-suke
Moniwa Suô
Yamaoka Shima
Okuyama Daigaku-no-suke [55].

In Sendai wußte man wohl, daß sich in der Umgegend noch Missionare aufhalten mußten. Daher setzte bald eine fieberhafte Suche ein. Ohne Zweifel betrachtete man die Sache als äußerst wichtig und dringend. Denn zu der von Edo ausgesetzten Belohnung fügte man in Sendai noch eine besondere Prämie in Goldstücken hinzu, wie aus dem Erlaß vom 15. des 12. Monats hervorgeht.

Bekanntmachung

Für die Anzeige eines Paters	10 Goldstücke
Für die Anzeige eines Bruders	5 Goldstücke
Für die Anzeige eines Christen	3 Goldstücke

Für die obige Anzeige erhält der Betreffende, selbst wenn er Christ sein sollte, Erlaß der Strafe und außer der Belohnung von Edo noch die obige Prämie.

Kanei 15. 15. Tag des letzten Monats (18. 1. 1638) Tsuda Sakon
Moniwa Suô

Die vier Distrikte von Sendai, Shiroishi, San-no-hazama, Mizusawa [56].

---

[55] Ishimoda-Akten; gedruckt bei: Kanno, Ou Kirishitan-shi, S. 291; Tadano, Sendai Kirishitan-shi, S. 127. Tadano bezieht dieses Dokument auf das große Martyrium von Edo 1623 (9. Jahr Genna, 13. des 10. Monats). Doch waren bei diesem Martyrium nicht so viele und zahlreiche Gruppen, wie in diesem Dokument angedeutet wird. Auch wurde damals die Vierteilung nicht angewendet. Daher möchten wir dieses Schriftstück auf die oben beschriebene Verfolgung in den letzten Monaten von 1638 beziehen (so auch Kanno l. c.).

[56] Ishimoda-Akten. cf. Kanno, S. 293; Tadano S. 40.

Von besonderem Interesse an diesem Erlaß ist die letzte Zeile mit den Bezirksnamen. Es handelt sich um die betreffenden Bezirke, die früher Zentren der christlichen Missionsarbeit gewesen waren und daher als besonders verdächtig galten. Man vermutete wohl auch -- und zwar nicht zu Unrecht --, daß die verborgenen Missionare vor allem in diesen Distrikten zu suchen seien.

Aber man begnügte sich nicht mit der allgemeinen Bekanntmachung. Hatte man schon 1635 die Religionsüberwachung unter den Rittern systematisch durchgeführt, so wurde jetzt ein Gleiches für das gewöhnliche Volk angeordnet. Über alle Personen des Herrschaftsgebietes, bis auf die leibeigenen Knechte und Mägde waren Personenstandsregister anzufertigen und dabei vor allem auf die Religionszugehörigkeit zu achten. Interessant sind die beigefügten Sanktionen. Sollte irgendetwas verheimlicht werden, so wurde das ganze Dorf zur Verantwortung gezogen. Ferner stellte man den leibeigenen Knechten als besonderes Lockmittel im Falle einer Christenanzeige die Freiheit in Aussicht.

Dokument der Verfügung über die Christenuntersuchung

1. Die Beamten und Distrikts-Bugyô sollen nach gemeinsamer Beratung die Untersuchung vornehmen.
2. In allen Dörfern sind Personenstandsregister über alle Leute, angefangen vom Obmann (Kimoiri) bis auf alle Bauern, Zweigfamilien, Häusler, Ronin (ehemalige Ritter), Männer, Frauen und Kinder anzufertigen.
   Wird etwas verheimlicht, so macht sich der Obmann eines Vergehens schuldig und das Dorf hat Strafgeld zu zahlen. Dieses Strafgeld erhält der Anzeiger. Wenn es ein leibeigener Knecht ist, so erhält er von der Behörde ein Besitztum und wird freigelassen.
3. In allen Dörfern sollen die Leute von den Tempeln Papieramulette erhalten und alljährlich in die Register eingetragen werden.
   Werden diese Amulette unerlaubterweise ausgestellt, so machen sich die betreffenden Bonzen, Shintopriester oder Yamabushi (eine Art Wanderaszeten) eines Vergehens schuldig.

16. Jahr Kanei, 5. des 2.Monats (9. 3. 1639)

Okuyama Daigaku-no-suke
Tsuda Omi
Moniwa Suô
Ishimoda Daizen

An: Omachi Kageyu [57].

Ein Erlaß ähnlichen Inhalts erging an alle Shreine und Tempel, wie auch die Orte des sog. Shûgendô:

Betreffend die diesmalige Christenuntersuchung. Personen, die kein Papieramulett haben oder nicht in die Register eingetragen sind, machen sich, auch wenn sie keine Christen sind, einer Gesetzesübertretung schuldig. Es sind natürlich alle Bauern, aber auch die andern bis auf die Zweigfamilien, Häusler, Ronin, freigelassene Knechte und Kinder alle ohne Ausnahme zu untersuchen, ihre Namen und ihr Alter in die Register einzutragen. Eine Abschrift der Register wird hier aufbewahrt. Entsprechend der Personenzahl der Register sind die Papieramulette auszugeben. Was die Erstlingsabgaben betrifft, so sind alljährlich 2 Mon der Kanei-Währung festgelegt. Was die Änderung in der Bevölkerungszahl betrifft, so ist jährlich eine Untersuchung vorzunehmen und diese in den Registern zu vermerken. Diese sind jedes Jahr einmal dem Daikan (Provinz-Inspektor) vorzuzeigen. Falls aber ohne vorhergehende Untersuchung die Personenzahl im Register vermehrt oder verringert wird oder unerlaubterweise Papieramulette

[57] Tadano, l. c. S. 41.

ausgegeben werden, so machen sich die Bonzen, Yamabushi, Shintopriester oder Obmänner (Kimoiri) eines Vergehens schuldig.

16. Jahr Kanei, 6. des 3. Monats (9. 4. 1639) Imamura Sôhyôe (Siegel)

An: Shintopriester Zengyôin
Dorf Mitadori [58].

Diese beiden Dokumente stammen aus dem heutigen Bezirk Kurihara, das alte San-no-hazama, wo eine der ältesten Christengemeinden war und auch das Edikt vom 15. des 12. Monats vom Vorjahr besonders eingeschärft werden sollte.

Trotz dieser strengen Maßnahmen kam man in der Provinz von Sendai den Missionaren nicht auf die Spur. Es ist bezeichnend, daß diese zuerst in Edo gefunden wurde. Daraus geht hervor, daß man auch von der Zentrale in Edo aus die Aktion überwachte und, wie aus späteren Dokumenten hervorgeht, auch weitgehend dirigierte.

Es sind natürlich nicht alle diesbezüglichen Dokumente mehr erhalten. Aber die in den Akten der Ishimoda-Familie gefundenen Schriftstücke geben uns einen genügenden Einblick in die nun einsetzende Fahndungsaktion.

Im 2. Monat des Jahres Kanei 16 (März 1639) hatte man in Edo, wohl auf der Folter, ein Geständnis über den Verbleib des P. Porro S. J. erhalten. Sofort ging eine Abschrift nach Sendai mit der Aufforderung, die Sache zu untersuchen.

Gebiet des Matsudaira Matsu-no-kami

Der Namban-Pater Juan Porro Hanemon
Seine Gehilfen:
Shôhyôe, Tôsuke, Yosuke, Gorôsuke, Yoemon, Kyuemon.

Über den Aufenthalt des obigen Paters und seine sechs Gehilfen soll nach dem Geständnis eines Anzeigers Watanabe Kichinai, wohnhaft im Stadtbezirk Ashigaru-machi in Sendai, Bescheid wissen. Es sollen auch Briefe von Gotô Juan an Kichinai geschickt worden sein. Daher soll er untersucht werden. Wenn er gesteht, wo diese Leute sich befinden und diese ergriffen werden, soll man ihn zum Abfall bringen und, gemäß der Weisung Sr. Hoheit das Leben schenken. Wenn aber Kichinai nichts aussagt, so ist er auf die Folter zu spannen. Falls sich auch unter den Dienern des Kichinai Christen finden sollten, sind diese ebenfalls auf der Folter auszufragen.

14. des 2. Monats (18. 3. 1639) [59].

Die Person des Anzeigers ist nicht genannt. Aber wir erfahren, daß Porro den Decknamen Hanemon angenommen hatte. In späteren Dokumenten wird er auch Jûdayû genannt.

Eine Woche später hatte man in Edo weitere Geständnisse erhalten. Daraufhin ging sofort ein zweites Schreiben nach Sendai:

Zweites Memorandum

Shôji Bingo	aus Hippo an der Grenze der Herrschaft Soma
Dessen Frau Katerina	dgl.
Sakuma Wakasa	dgl.
Shôji Kemmotsu	dgl.

Nach dem Geständnis des Anzeigers sollen diese Leute Christen sein. Außerdem sollen dorthin von Gotô Juan Briefe geschickt worden sein.

---

[58] Tadano, S. 42.
[59] Ishimoda-Akten. Kanno, S. 294, Tadano, S. 132.

Yokozawa Tôemon aus Sendai
Tarôsaku, Sohn des Watanabe Kichinai dgl.

Diese sollen nach der Aussage des Anzeigers Christenvorsteher sein.

Yoemon
Shôhyôe
Magozaemon, älterer Bruder des Watanabe Kichinai.

Diese drei sind Gehilfen des Pater Juan Porro.

Über obige neun Personen soll eine Untersuchung angestellt werden. Sie sind nach dem Aufenthalt des Paters auszufragen. Wenn sie es gestehen und man den Pater ergreift, soll man sie zum Abfall bringen und danach das Leben schenken. So lautet der Regierungsbefehl.

21. des 2. Monats (25. 3. 1639)

An: Matsudaira Mutsu-no-kami [60].

In diesem zweiten Geständnis hatte man also eine ganze Gruppe von christlichen Rittern aus Hippo im Süden der Herrschaft Sendai festgestellt. Diese hatten früher mit Gotô Juan in Beziehung gestanden und konnten möglicherweise auch etwas über den gesuchten P. Porro wissen. Auch über die Familie des Watanabe hatte man noch genauere Erkundigungen eingezogen.

In Sendai wurde daraufhin natürlich Watanabe und dessen Familie verhaftet. Aber sie zeigten sich standhaft und waren auch auf der Folter nicht zu bewegen, etwas über Porro auszusagen [62]. Daher war man in Sendai etwas in Verlegenheit. Denn bei noch stärkerer Anwendung der Folter bestand die Gefahr, die Gefangenen zu töten. Damit hätte man aber auch nichts erreicht, sondern im Gegenteil die glücklich aufgedeckte Spur wieder verloren. Man beschloß daher, Watanabe zur weiteren Untersuchung nach Edo zu schicken. Zugleich sandten die beiden Räte Okuyama und Moniwa [63] einen Bericht über die bisherige Untersuchung an die Vertreter Dates in Edo mit dem Auftrag, Ishimoda Daizen [64], der ebenfalls in Edo weilte, möge darüber an die Regierung berichten.

Memorandum

1. Von den zwei Schreiben der Rôjû bezüglich der Christen haben wir zwei Kopien hinaufgeschickt.
2. Betreffend die Personen der ersten Anfrage, nämlich den Namban-Pater Juan Porro Hanemon, dessen Diener Shôhyôe, Gorôsuke, Tôzaburô (?), Yoemon, Tôsuke, Kyùemon: Über den Aufenthalt dieser sieben Personen soll nach dem Geständnis eines Anzeigers, wie Ihr schreibt, Watanabe Kichinai in Ashigaru-machi Bescheid wissen. Daher haben wir Kichinai, Eltern und Kinder verhaftet, gefoltert und untersucht, aber keine befriedigende Auskunft erhalten. Da es wohl nicht im Sinne der Regierung wäre, sie so stark zu foltern, daß sie dabei sterben, senden wir sie dorthin. Sagt Ishimoda Daizen, daß er in diesem Sinne an die Rôjû berichtet.
3. P. S. Was die vier andern betrifft, welche von den Rôjû erwähnt wurden, nämlich Shôji Bingo, dessen Frau Katerina, Sakuma Wakasa, Shôji Kemmotsu aus Hippo an der Grenze nach der Herrschaft Sôma, so sind diese bereits auf Befehl des Yoshida

60 Ishimoda-Akten. Muraoka, Gotô Juan to sono shiryô (Katorikku Kenkyû, XX, No. 1); Kanno l. c. S. 295.
61 Über Shôji vgl. Tadano l. c., S. 82.
62 Watanabe Kichinai war einer der Begleiter Hasekuras auf der Gesandtschaftsreise gewesen. Er war bereits 1636 schon einmal untersucht worden (cf. Tadano l. c. S. 72).
63 Über die Moniwas und ihre Stellung zum Christentum vgl. Cieslik, Gotô Juan, S. 17 ff
64 Über Ishimoda vgl. ebenda S. 12, 25 ff.

Zusho vor den Daikan Asano Seibyôe und Umezawa Bunzaemon vom Glauben abgefallen. Jetzt haben wir nochmals nach Wakabayashi geschickt und nachgeforscht. Es verhält sich so.

4. Was den Yokozawa Tôzaemon betrifft, so ist er seit 7 oder 8 Jahren nicht mehr Christ. Alle Mitglieder des Trupps haben seinerzeit (d. h. 1635) schriftliche Bescheinigungen eingereicht.
5. Bezüglich der Anfrage nach Yoemon, Shôhyôe, Magozaemon: Yoemon und Shôhyôe waren schon in dem ersten Schreiben (der Rôjû) erwähnt. Über diese wird Watanabe Kichinai berichten.
6. Was Kichinais älteren Bruder Magozaemon betrifft, so hat dieser nach der Aussage des Kichinai bereits vor 22 Jahren Sendai verlassen und hat in Inawashiro in Aizu gewohnt. Über seinen späteren Aufenthalt wisse er nichts. Auch darüber möge er dort auf die Folter gespannt werden. So soll (Ishimoda) Daizen an die Rôjû berichten.
7. Anbei ein Protokoll über die Aussagen des Kichinai auf der Folter.
8. Ferner war im Regierungsschreiben Kichinais Sohn Tarôsaku erwähnt. Doch nach der hiesigen Untersuchung heißt er Heisaku. Er war von Anfang an kein Christ gewesen. Doch werden wir auf Eure Weisung noch einmal nachforschen.
9. Über Shôhyôe liegt eine Aussage des Matsugi Sôemon [65] bei.

Okuyama Daigaku
Moniwa Suô

An: Inawashiro Tarôbyôe
Tsugita Jinnosuke.

P. S. Was den Magosô anbetrifft, der von Anfang an kein Christ gewesen ist und daher bei den Eltern in Gewahrsam gehalten wird, werden wir, wie es von dort angeordnet wird, weiter vorangehen [66].

Während man Watanabe zur weiteren Untersuchung nach Edo schickte, ging in Sendai die Suche weiter. Wo man Christen oder verdächtige Leute aufgriff, wurden diese vor allem über das Versteck Porros ausgefragt. So berichtet Date im nächsten Monat an die Regierung:

Eine eilige Meldung. Dieser Tage sind hier vier bis fünf Christen verhaftet worden, mit Frauen und Kindern zusammen 18 Personen. Soll die Untersuchung hier geführt werden? Sie wurden auch über Porro, von dem Ihr neulich schriebt, ausführlich verhört, doch hat man über seinen Aufenthalt noch nichts erfahren. Sobald ich wieder etwas hören sollte, werde ich es sofort melden. Ich warte auf baldige Antwort. In Eile.

24. des 3. Monats (27. 4. 1639)

Mutsu-no-kami (Date Tadamune)

An: Doi Oi-no-kami
Sakai Sanuki-no-kami
Matsudaira Izu-no-kami
Abe Bungo-no-kami
Hotta Kaga-no-kami [67].

Am folgenden Tage, dem 25. des 3. Monats, wurden vier Gefangene nach Edo geschickt, wie aus einem erhaltenen Geleitbrief hervorgeht. Es handelt sich aber wahrscheinlich nicht um die am Vortage ergriffenen Christen [68].

Einige Tage später verhaftete man in der Gegend von Shiroishi, südlich von Sendai, einen blinden Christen namens Kisai. In der alten Japan-

---

65 Dieser Matsugi Sôemon (Taufname Thome) ist einer der Christen, welche das Antwortschreiben der Christen an den Papst im Jahre 1621 unterzeichnet haben. Nach dem hier zitierten Dokument muß er um 1638, oder bereits früher, abgefallen sein. Stark beschädigte Fragmente einer Kopie der hier erwähnten «Geständnisse» finden sich in den Ishimoda-Akten, vgl. Kanno l. c., S. 205.

66 Ishimoda-Akten, Kanno, S. 296; Tadano, S. 133.

67 Ishimoda-Akten, Kanno, S. 298; Tadano, S. 44, 134.

68 Ishimoda-Akten.

mission haben die Blinden eine nicht unbedeutende Rolle in der Missionsarbeit gespielt. Wie es scheint, war dieser umherziehende Blinde ebenfalls ein vertrauter Mitarbeiter der Missionare gewesen und war deswegen bereits steckbrieflich verfolgt worden. So war Katakura Kojûrô, einer der Räte des Date, in dessen Gebiet man den Kisai ergriffen hatte, über diesen Fang nicht wenig erfreut. Hoffte man doch, von Kisai bestimmt den Aufenthalt Porros erfahren zu können.

Eine kurze Mitteilung. Dementsprechend kam ein Bote von Mabuchi Hayato mit einem Schriftstück dorthin, und es wurden allerlei Nachforschungen angestellt. Aber niemand kannte den Christen Kisai. Da traf ihn Shibuya Yoemon auf dem Wege zwischen Shiroishi und Miya. Da er ihn für verdächtig hielt, ihn festnahm und ausfragte, war es der gesuchte Blinde Kisai. Das war mir eine große Befriedigung. Wenn dieser Mann schnell zum Reden gebracht wird, werden wohl, da er bestimmt den Aufenthalt des Jûdayû (Porro) kennt, keine weiteren Nachforschungen mehr nötig sein. Ich meine, daß Yoemon sich ein großes Verdienst erworben hat. Yoemon ist der jüngere Bruder des Shibuya Uma-no-suke.

1. des 4. Monats (3. 5. 1639)

ergebenst
Katakura Kojûrô

An: Ishimoda Daizen
Okuyama Daigaku
Tokida Suruga [69].

Diese wenigen erhaltenen Dokumente zeigen, wie fieberhaft man in der ganzen Provinz nach Porro suchte. Da konnte sich auch der Pater nicht mehr sicher fühlen. Wie es scheint, war der bereits 63jährige auch krank und stark geschwächt, so daß er sowohl körperlich wie seelisch die Hetze nicht mehr länger ertragen konnte. Daher beschloß er, sich selbst zu stellen. Er begab sich zu Ishimoda Daizen, dem ehemaligen Freund des Gotô Juan. Vielleicht hatte auch Porro ihn auf seiner Nordjapanreise im Jahre 1621 persönlich kennen gelernt, da Gotô Juans Lehen Miwake ganz nahe bei Ishimodas Residenz Mizusawa lag. Und er hoffte, bei Ishimoda angesichts seines Alters und der geschwächten Gesundheit am ehesten Verständnis und eine milde Behandlung zu erfahren. Vielleicht war es auch das Lehnsgebiet des Ishimoda — dieser war seit 1628 nach Iwagasaki im Gebiet von San-no-hazama versetzt worden —, wo Porro sich versteckt gehalten hatte.

Ishimoda war natürlich hoch erfreut über diesen Ausgang der Sache. Und wie es scheint, zeigte er auch weitgehendes Verständnis für den geschwächten Zustand des Paters. Es mag auch sein, daß die Erinnerung an die ehemalige Waffenfreundschaft mit Gotô Juan den alten Haudegen milde stimmte. Freilassen oder schützen konnte er natürlich den Pater nicht, aber es scheint, daß er ihn bis zur Überweisung nach Edo in keiner Weise grausam behandelt hat. Er selbst berichtet an die Vertreter Dates in Edo:

Da gerade eine gute Gelegenheit ist, sende ich eine Nachricht. Der ausländische Pater Jûdayû, von dem ich am 10. schrieb, befindet sich bei dem Dienstmann Sajiemon in Gewahrsam. Da er augenblicklich an seiner chronischen Krankheit leidet, wird er, nach Beratung mit (Okuyama) Daigaku und (Tokida) Suruga vom Arzt Chikuan behandelt.

---

[69] Ishimoda-Akten, Kanno S. 299, Tadano S. 135. Katakura war einer der Räte Dates. Shiroishi gehörte zu seinem Lehen. Daß er die Tat seines Untergebenen so besonders hervorhebt und damit wohl auch eine Belobigung für diesen erwirken wollte, zeigt, wie große Bedeutung er der Verhaftung Kisais beilegte.

Der Pater sagte, Teizan-sama (posthumer Name des Date Masamune) sei im Lande als ausgezeichneter Fürst bezeichnet worden und hätte nicht seinesgleichen gefunden. Er habe gehört, daß auch Echizen-sama (Date Tadamune) nicht anders sei. Da er selbst ohne Verwandtschaftsbeziehungen sei, könne er sich an niemand wenden. Daher habe er sich, obwohl es schwer sei zu wissen, wie der Prozeß ausginge, selbst gestellt. So kam er zu mir (Ishimoda). Er sei zu mir gekommen, weil er gehört habe, daß ich früher mit Gotô Juan befreundet gewesen sei. Ich habe ihn aufgenommen. Der Pater sagt, man möge ihn jederzeit rufen. Da er nach bestem Wissen alles aufgeschrieben habe, hat er wiederholt gebeten, daß die Bugyô es lesen möchten. Auf die Frage nach seinem Alter sagte er, 63 Jahre. Mit 26 Jahren sei er nach Japan gekommen. Das übrige werde ich mündlich berichten. Ergebenst

Hasenmonat, 19. Tag (21. 5. 1639) Ishimoda Daizen Muneyori

An: Nakajima Kemmotsu
Furuuchi Shuzen
Furuuchi Iga[70].

Sobald man Weisung aus Edo erhalten hatte, wurde Porro dorthin überführt. Noch ist uns die Abschrift eines Begleitbriefes erhalten, der sich wahrscheinlich auf Porro bezieht:

Dieser Namban-Pater ist auf dem Weg von Sendai nach Edo unterwegs bis zu den Zwischenstationen auf dem Pferde zu führen, bei der Rast ist ihm Essen zu verabreichen. Man soll aufpassen, daß er nicht entflieht und ihn sicher abliefern.

16. Jahr Kanei, Hasen-(Jahr?, Monat?) Tsushima
Bungo

An alle Herbergen Izu[71]

Soweit die Dokumente über die Gefangennahme des P. Porro. Es besteht freilich noch die Kontroverse über das Jahr der Verhaftung. Alle oben zitierten Dokumente geben wohl die Daten von Monat und Tag, aber keine Jahreszahl, lassen sich daher sowohl auf 1638 wie auch 1639 deuten. Eine Bemerkung im Kirishito weist auf das Jahr 1638 hin, und in der Tat folgen die meisten Autoren dieser Angabe:

Oshû. Gebiet des Matsudaira Mutsu-no-kami. In Sendai wurden vor 21 Jahren, im Jahre des Tigers (1638), die japanischen Patres .... Pedro und Martino Ichizaemon, die ausländischen Patres Francisco Magoemon und Juan Baptista, im ganzen vier, gefangen genommen. Außerdem fand man noch zahlreiche Christen, darunter sieben bis acht Ritter. Hier befand sich früher eine Kirche[72].

Diese Eintragung findet sich am Anfang einer statistischen Übersicht über die Tätigkeit des Christenüberwachungsamtes in Edo aus dem Jahre 1658. An dieser Stelle wird nur ganz summarisch über die Gefangennahme der vier letzten Missionare berichtet. Doch wissen wir aus den erhaltenen Date-Akten, daß der oben genannte Francisco Magoemon (vgl. über ihn das nächste Kapitel) erst am 19. des 12. Monats im Jahre Kanei 16 (10. 2. 1640) ergriffen und am letzten Tage des gleichen Monats nach Edo geschickt wurde[73]. Daher kann sich die Jahresangabe des Kiri-

---

70 Ishimoda-Akten. Muraoka, l. c. S. 102; Kanno, S. 300. Chikuan (Okamoto) war der Leibarzt Dates und stand damals als Arzt in hohem Ansehen.

71 Ishimoda-Akten. Kanno, S. 312, Tadano, S. 139. Beide beziehen diesen Geleitbrief auf den Franziskaner Magoemon, der am letzten Tage des Jahres Kanei 16 nach Edo geschickt wurde. Aber Magoemon wurde zusammen mit dem Katechisten Hanzaburô nach Edo geschickt. Da in diesem Geleitbrief nur von einem Namban-Padre die Rede ist, kann sich der Brief nicht auf Magoemon beziehen.

72 Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yorku, S. 64.

73 Vgl. nächsten Abschnitt.

shito-ki unmöglich auf alle vier Missionare beziehen. Es steht nichts im Wege, diese Jahresangabe nur auf die Verhaftung der beiden ersten Missionare zu beziehen.

Außerdem sagt das gleiche Kirishito-ki an einer andern Stelle ausdrücklich, daß die drei Jesuiten *nach* der Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes gefangen und nach Edo gebracht wurden. Der Shimabara-Aufstand wurde mit der Einnahme der Festung Hara am 27. des 2. Monats beendet. Die Nachricht davon kam durch Eilboten am Abend des 6. im 3. Monat in Edo an, Inoue Chikugo-no-kami war am 13. des 3. Monats nach Edo zurückgekehrt und hatte dem Shôgun ausführlichen Bericht erstattet. Wenn man die ganze nun folgende Entwicklung überdenkt, und auch die Beziehung zu der folgenden Suche nach Magoemon beachtet, so ordnet sich alles am besten in den Rahmen der Ereignisse ein, wenn man die Verhaftung Kasuis und Shikimis Ende 1638, Porros für das Frühjahr 1639, Bernardo Ichizaemons Ende des gleichen Jahres, und Magoemons für das Frühjahr 1640 ansetzt.

Ein Problem für die Datierung der Akten bietet noch der Titel Mutsu-no-kami. Date Tadamune hatte den Titel Echizen-no-kami und wird auch von dem verhafteten Porro noch als Echizen-no-kami bezeichnet. Den Titel Mutsu-no-kami erhielt er erst am 14. des 4. Monats im Jahre Kanei 16 (18. 3. 1639). Daher erscheint es merkwürdig, wenn das oben zitierte Dokument vom 24. des 3. Monats schon die Unterschrift Mutsu-no-kami trägt. Vielleicht bringen weitere Forschungen auch eine endgültige Klärung des Problems der Datierung.

Über die Gefangennahme der beiden japanischen Patres Martin Shikimi Ichizaemon und Pedro Kasui, alias Kibe, sind bisher keinerlei genaue Angaben aufgefunden worden. Über Kasui haben wir nur das oben bereits erwähnte undatierte Geständnis des Chôzaburô, wonach er einmal bei einem gewissen Miyake Tôemon in Miwake gewohnt hat [74].

Wenn wir die Angabe des Kirishito-ki zum Ausgang nehmen, so können wir schließen, daß sie wahrscheinlich gegen Ende 1638 (wenigstens einer von ihnen) in der Herrschaft Sendai ergriffen wurden. Dabei bleibt freilich noch die Frage bestehen, warum ihre Namen in den oben zitierten Dokumenten nicht erwähnt werden. Man könnte daraus auch schließen, daß ihre Verhaftung erst nach der von Porro erfolgte.

Die drei gefangenen Jesuiten wurden in Edo, wahrscheinlich im Juni 1639, viermal vor das Oberste Gericht (Hyôjô) gestellt. Vermutlich war es auch bei dieser Gelegenheit, daß der Apostat Christovão Ferreira anwesend war, um sie zum Abfall zu bewegen. Es wird berichtet, daß P. Kasui damals einen glühenden Appell an den Apostaten richtete und alles versuchte, ihn zum Glauben zurückzubringen. Es war vergebens [75].

Nun griff der Shôgun persönlich ein. Bei einem Besuch in der Villa des Rôjû (Minister) Sakai Sanuki-no-kami ließ er die Patres vorführen und verhörte sie persönlich in Gegenwart seines Gefolges und des Bonzen Takuan. Das Kirishito-ki berichtet kurz:

---

74 Vgl. Abschnitt 1.
75 Pagès, S. 850.

Zur Zeit der Regierung des Taiyûin (Tokugawa Iemitsu) wurden nach der Niederwerfung des Shimabara-Aufstandes die Patres Juan, Martino Ichizaemon und Pedro gefangen von Sendai gebracht. Viermal wurden sie vors Obergericht gestellt, doch verlief die Untersuchung ohne Erfolg. Als sich darauf (Taiyûin) auf das Landgut des Sanuki-no-kami begab, rief er die drei Patres vor sich. Er stellte ihnen in Gegenwart von Takuan, Yagiu Tajima-no-kami und andern Fragen über die Lehre ihrer Religion. Wenige Tage nachher trug er durch seinen Beauftragten Nakane Iki-no-kami dem (Inoue) Chikugo-no-kami auf, oben genannte Patres nicht vors Obergericht zu stellen, sondern die Untersuchung selbst zu führen [76].

So wurde also die ganze Untersuchung an Inoue übertragen. Zehn Tage lang versuchte er seine «Gehirnwäsche», aber ohne Erfolg. So blieb als letztes Mittel nur noch die «Grube» übrig. Und diesmal erreichte Inoue sein Ziel, wenigstens bei zweien. Porro und Shikimi wurden zum Abfall gebracht. Die näheren Umstände dieses Abfalles werden freilich für immer ein Geheimnis bleiben.

P. Kasui, der noch als Gefangener mutig für den Glauben eingetreten war und im Angesicht des versammelten Obergerichtes den Apostaten Ferreira zur Rückkehr aufgefordert hatte, war auch in der Grube nicht zu überwinden, sondern ermahnte noch die beiden Dôjuku, die mit ihm in der gleichen Grube hingen, zur Standhaftigkeit. Daraufhin wurde er von den Wachsoldaten getötet. Inoue berichtet selbst über den tragischen Ausgang dieser Folter:

Die drei Patres wurden 10 Tage lang von Chikugo-no-kami über die christliche Lehre verhört. Nach 10 Tagen schickte er einen seiner Untergebenen zu den drei Patres ins Gefängnis und ließ sie foltern. Juan und Martino Ichizaemon aus der Companhia brachte man zum Abfall und zur Anrufung Buddhas (Nembutsu). Man ließ sie dann in das Landgut des Chikugo-no-kami kommen, wo man sie ein oder zwei Jahre gefangen hielt. Dann starben sie beide durch Krankheit. Pedro fiel nicht ab und wurde im Tsurushi (Grube) getötet. Er wurde getötet, weil er bis dahin hartnäckig blieb, und weil er die beiden Katechisten, die mit ihm in der gleichen Grube hingen, ermunterte. Beide fielen nach seinem Tode ab. Sie wurden dann aus der Folter befreit und ins Gefängnis geworfen, wo sie noch längere Zeit lebten [77].

Porro und Shikimi wurden nach ihrem Abfall aus der Grube befreit und in das Landgut des Inoue nach Kobinata gebracht, wo sie nach einigen Jahren an «Krankheit» starben. Dieses Landgut wurde später zum Gefängnis des Inquisitionsamtes gemacht und ist bekannt als «Kirishitan-Yashiki» [78].

Ob die beiden Patres nach ihrer Befreiung aus der Grube widerrufen haben, ist nicht bekannt. Aber es ist zu beachten, daß man sie nicht freigelassen hat wie seinerzeit Ferreira und mehrere der abgefallenen japanischen Priester. Dem Gesetz nach hätte man auch Porro und Shikimi freilassen müssen. Daß man sie aber weiter im Gefängnis hielt, legt jedenfalls die Vermutung nahe, daß man ihrem Abfall nicht traute [79].

In der Folge wurden beide noch öfter auf die Folter gespannt, um weitere «Geständnisse», vor allem Angaben über die Christen von Sendai,

---

76 Kirishito-ki und Sayô-yoroku, S. 78.
77 Kirishito-ki und Sayô-yoroku, S. 78.
78 Vgl. eine ausführliche Darstellung bei Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku, Anhang, S. 191. Ferner über die neuerdings aufgefundene Karte des Kirishitan-yashiki: N. Nakai, Kirishitan-yashiki-zu ni tsuite (nebst Photo) (Shigaku, Juni 1949, S. 124)
79 Vgl. dazu auch die Untersuchungen zum Abfall der 2. Rubino-Gruppe in Voß-Cieslik: Kirishito-ki und Sayô-yoroku, S. 21—28.

zu erpressen. Mehrere solcher Geständnisse sind noch erhalten. Meist handelt es sich dabei allerdings um Aussagen über Personen, die schon anderweitig bekannt waren oder bereits abgefallen waren.

Über «erneute Geständnisse» des P. Porro berichtet Kuze Kyûzaemon aus Edo nach Sendai:

Euren Brief vom 3., den Kuroda Kyuzaemon mitbrachte und der am 6. zur Zeit des Widders (gegen 3 Uhr) hier eintraf, habe ich gelesen. Was die erneuten Geständnisse des Padre Juan betrifft, so sei ein Schreiben von den Rôjû dorthin geschickt worden. Eine Abschrift davon nebst einer Abschrift der Empfangsbestätigung lagen bei. Zunächst habe ich den Briefbehälter an Abe Bungo-no-kami übergeben und über den Inhalt des Schreibens mündlich berichtet, und habe vorgeschlagen, man solle diese Personen untersuchen und eine Entscheidung treffen. Da er aber sagte, daß in den nächsten Tagen darüber beraten werden und die Protokolle usw. dann dem Shôgun zur Einsicht gesandt werden sollen, habe ich Kyûzaemon hier zurückbehalten. Da ich in den nächsten Tagen wieder darüber erfahren werde, werde ich es durch ihn mitteilen.

Aussagen des Hasukura Rokuemon, 1 Blatt.
Schriftstück des emeritierten Bonzen vom Tempel Ryûhôji betreffend der zwei:
Tamura Nagato und Sohn: 1 Blatt.
Schriftstück vom Tempel Ryûhôji betreffend die zwei:
Tomizuka Yaheiji und Sohn: 1 Blatt.
Obige drei Blatt habe ich erhalten. Genaueres wird Miyakawa Hannojô mündlich berichten.

23. des 10. Monats (18. 11. 1639)

Ergebenst
Kuze Kyûzaemon
(Unterschriftssiegel)

An: Ishimoda Diazen
Furuuchi Shuzen [80].

Auf diese «erneuten Geständnisse» Porros werden wir im nächsten Abschnitt noch einmal zurückkommen. Von Shikimi ist folgendes «Geständnis» (ohne Datum) erhalten:

Anzeiger: Pater Ichizaemon.

Wahrscheinlich im Herzen nicht abgefallen:		Yokozawa Tôzaemon
dgl.		Kamata Yazaburô
dgl.	die Bürger	Watanabe Naiki
		Miyazaki Hikohachirô
		Yamanome Zenshirô

Diese obigen Personen sollen bis vor 10 Jahren Christen gewesen sein [81].

Wie es scheint, fragte man die Patres auf der Folter systematisch nach den ehemaligen christlichen Rittern von Sendai aus. Obwohl diese bereits 1635 schriftliche Tempelbescheinigungen eingereicht hatten, traute man anscheinend ihrem Abfall nicht. Drei Jahre später hören wir wieder einen ähnlichen Fall.

20. Jahr Kanei, 16. des 2. Monats (4. 4. 1643). Tag des Kanoe und des Drachen. Von den Rôjû kommt folgender schriftlicher Befehl: Chûjô Tatewaki, der bis vor 10 Jahren Christ war, soll auch jetzt im Herzen nicht abgefallen sein, wie der Pater Ichizaemon ausgesagt hat. Daher möge man obigen Tatewaki nach Edo schicken [82].

Durch solche Geständnisse und erneute Kreuzverhöre der gefangenen Patres und Christen wurde im Gebiet von Sendai eine neue große Fahn-

80 Ishimoda-Akten. Kanno, l c. S. 306; Tadano, l. c. S. 138.
81 Ishimoda-Akten. Kanno, S. 306.
82 Date Chika-kiroku (Ms.). Dieser Tatewaki wurde 1644 wieder aus dem Gefängnis entlassen, da klare Beweise seines Abfalles vorlagen.

dungsaktion gegen die Christen entfacht. Doch kann darauf hier nicht weiter eingegangen werden [83].

Die folgenden «ein oder zwei Jahre» im Kerker — tatsächlich müssen es mehr Jahre gewesen sein — waren für die körperlich wie seelisch gebrochenen Männer nichts anderes als ein langsames Siechtum, bis sie beide «an Krankheit starben». Mehrere Male wurden sie auch zu neuen Schauprozessen vor den Shôgun geführt.

Als nämlich im Jahre 1642 die sog. 2. Rubino-Gruppe (P. Chiara und Gefährten) bei der Landung verhaftet und nach Edo überführt wurde [84], griff der Shôgun Iemitsu mehrfach wieder persönlich in den Prozeß ein [85]. Bei dem Verhör am 13. Juni 1643 wurden auch zwei Patres namens Shôhaku und Ichizaemon gerufen:

20. Jahr Kanei, 27. des 4. Monats (13. 6. 1643). Besuch des Shôguns im Landhaus des Sakai Sanuki-no-kami (in Ushigome) um die 8 ½ Stunde (gegen 3 Uhr). Die Patres Shôhaku und der ältere Ichizaemon wurden gerufen und vom Shôgun über religiöse Dinge verhört. Der Shôgun blieb zur Mahlzeit [86].

Der hier erwähnte Ichizaemon ist zweifelsohne Martin Shikimi, da Bernardo Ichizaemon schon 1640 hingerichtet worden war. In Shôhaku vermutet Prof. Anesaki den P. Porro, dem man nach dem Abfall einen buddhistischen Namen gegeben habe. Das ist natürlich nur eine, wenn auch nicht unwahrscheinliche Hypothese.

Bei dem großen Verhör, das am 5. September in Gegenwart des Shôguns über die vier Patres der 2. Rubino-Gruppe stattfand, waren außer vier bis fünf abgefallenen japanischen Priestern und zehn Holländern, die bei einem Schiffbruch in Nordjapan ergriffen worden waren, auch wieder die beiden Patres Ichizaemon und Shôhaku zugegen.

20. Jahr Kanei, 22. des 7. Monats (5. 9. 1643). Besuch des Shôguns im Landhaus des (Hotta) Kaga-no-kami vor der 9. Stunde (vor 12 Uhr mittags), Rückkehr gegen Abend. Er hörte die Untersuchung der vier Namban-Patres an, die von Chikuzen gekommen waren. Außerdem waren vier bis fünf japanische Patres zugegen, ferner die zehn Holländer, die von Nambu gekommen waren, unter diesen zwei Kapitäne. Diese Männer mit roten Haaren und weißen Augen wurden ebenfalls verhört. Ichizaemon und Shôhaku, ferner zwei Dolmetscher, waren ebenfalls zugegen [87].

Das ist die letzte Notiz über Ichizaemon und Shôhaku. Da sie in den späteren Verhören nicht mehr auftreten, kann man wohl annehmen, daß sie im Laufe des Jahres 1643 gestorben sind.

Die Kunde von der Verhaftung der drei letzten Jesuiten war auch nach dem Ausland gelangt. Freilich waren es zunächst nur unbestimmte Gerüchte, die sich öfter widersprachen. Um so mehr versuchte man in Macao, durch die chinesischen Kaufleute, die jedes Jahr nach Japan fuhren, zuverlässige Kunde über das Schicksal der Patres zu erhalten.

---

83 Vgl. darüber Kanno S. 307 ff.

84 Über das tragische Ende dieser Gruppe vgl. Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku.

85 Vgl. Anesaki, Kirishitan-dendô no kôhai, S. 731 ff.

86 Sokkyo-hen (Ms.), Buch 6.

87 Sokkyo-hen (Ms.), Buch 6. Über dieses und die weiteren Verhöre haben wir auch die Berichte der Holländer, wo u. a. öfter bemerkt wird, daß die Patres ihren Abfall widerrufen haben. Shôhaku und Ichizaemon werden allerdings dabei nicht erwähnt. Vgl. dazu Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku, Anhang VI, S. 185 ff.

Alle Berichte stimmen darin überein und werden durch die oben angeführten japanischen Dokumente bestätigt, daß P. Kasui im Juli 1639 in der Grube gestorben ist. So berichtet Pagès:

Im Juli starb zu Edo P. Pedro Cassoui, ein Japaner aus der Gesellschaft, nach schrecklichen Qualen in der Grube. Bei der Gerichtsverhandlung wurde er vor den unglücklichen Ferreyra geführt. In feierlicher Weise mahnte er ihn: Ferreyra entfernte sich beschämt.

P. Cassoui war 51 Jahre alt und 19 Jahre in der Gesellschaft ... [88]

Über Porro hingegen berichtet Pagès, daß dieser im Jahre 1639 an einem unbekannten Datum zusammen mit den Einwohnern eines kleinen Dorfes verbrannt worden sei, ohne daß jemand die Möglichkeit hatte zu entkommen [89].

Auch Delplace gibt in seinem Werk nur Quellen an, die den P. Porro als Martyrer darstellen:

Wer waren die zwei am Leben gebliebenen Missionare? Nach Bartoli (V, 34) waren es die zwei japanischen Priester Mancie Konishi und Martin Shikimi; nach einem Brief von P. Philippe Marino wurde der erste gegen 1640 zu Miyako gemartert, der andere zusammen mit dem Pater Jean-Baptiste Porro im September oder Oktober 1641 zu Nagasaki der Tortur in der Grube unterworfen.

Und in der Anmerkung zu dem Brief des Ph. Marino (Goa, 3. 3. 1643) fügt er noch weitere Versionen an:

Im Jahre 1638 war nach den Angaben eines Koreaners (Diaz, 30. 11. 1638) Porro in Nagasaki verborgen unter dem Namen Mura. Nach Vagnone (aus Kansi, 25. 4. 1639) starb er nach großen Mühen im Dienste der Gläubigen. Nach Bartoli (V, 34) starb Porro 1639 in einem Dorf mit allen seinen Bewohnern [90].

Es waren aber auch Berichte über den Abfall der beiden Patres nach Macao gelangt. P. Rubino S. J., ein alter Studiengenosse Porros, der damals gerade in Macao seine Überfahrt nach Japan vorbereitete, berichtete schon im November 1639 über den Abfall Porros, fügt aber auch andere Berichte hinzu, die alle drei Patres als Martyrer sterben lassen:

Das aber, was mir und allen andern mehr Schmerz bereitete, war die folgende Nachricht: Drei von unsern Patres, nämlich João Baptista Porro, Pedro Cassui und Martinho haben sich entschlossen, da sie wegen der großen Verfolgung, die dort wütet, in Japan niemanden mehr fanden, der sie aufnahm und verpflegte, hinzugehen und sich den Gouverneuren von Edo zu stellen und zu sagen, daß sie Patres seien und den christlichen Glauben predigten. Sie wurden sofort den Foltern unterworfen. P. Pedro Cassui starb dabei als großer Ritter Christi, indem er übergroße Qualen erlitt und glühende Platten am ganzen Leibe trug, und sie fügten hinzu, daß er lebendig gebraten worden sei. Schließlich setzte er alle in Erstaunen durch das, was er gelitten hat. Was die beiden andern angeht, so gaben sie bekannt, daß sie vom Glauben abgefallen seien. Und als man sie fragte, von wem sie den Unterhalt erhielten, hätten sie geantwortet: Von den Portugiesen in Macao. Deswegen habe man beschlossen, den Handel mit jener Stadt aufzuhören [91]. Das erzählten die Portugiesen, die von Nagasaki kamen. Einige sagen, daß

---

[88] Pagès, Histoire, S. 850.

[89] Pagès, Histoire, S. 850.

[90] Delplace, Le Catholicisme au Japon, II, S. 245.

[91] Tätsächlich findet sich diese Begründung in dem Dekret für die völlige Abschließung des Landes, das am 4. 8. 1639 erlassen wurde:

Bestimmung:

1. Was die im Japanischen Reich verbotene christliche Religion betrifft, so kommen dennoch, obwohl sie das Verbot kennen, heimlich Missionare dieser Lehre ins Land.
2. Die Anhänger dieser Lehre, welche ketzerische Gruppen bilden und verbrecherische Pläne machen, werden ausgerottet.

alle drei als Martyrer starben, und daß die Gouverneure das Gerücht (vom Abfall) verbreiteten, um die Patres zu diskreditieren. Aber das erste Gerücht ist stärker und ist das, was umläuft. So können wir keine andere Sicherheit über die Sache erhalten als mit dieser Unbestimmtheit. Es ist auch sicher, daß der P. Porro starb, und einige sagen, daß er aus Krankheit starb, andere, daß er im Gefängnis starb, nachdem man ihn aus den Foltern herausgeholt hatte. Das sind die Nachrichten die uns am meisten Schmerz bereiten, weil sie der Gesellschaft zur Unehre gereichen. Wenn diese Gesandtschaft (d. h. Rubino und Gefährten) nach Japan geht, werde ich geben ... (die folgenden etwa vier bis fünf Worte sind abgerissen).

Von P. Porro kann ich so etwas nicht glauben. Denn ich bin mit ihm zusammen aufgewachsen im Kolleg von Mailand. Er war damals einer der eifrigsten Leute in jenem Kolleg. Und so sehr ich auch Trost empfinde über die Standhaftigkeit des P. Pedro Casui, so betrübt mich die Schwachheit dieser beiden, wenn es wahr sein sollte, was man berichtet. Ich schicke gleichwohl auch einige Zeugnisse von solchen, die aussagen, daß alle drei als Martyrer starben. Dies also, solange wir über die Wahrheit der Angelegenheit nicht mehr Licht haben [92].

Da man also in Macao die verschiedensten Gerüchte gehört hatte, beauftragte der Visitator im nächsten Jahre den P. Batt. Cittadelli, bei den aus Japan zurückgekehrten chinesischen Kaufleuten zuverlässige Erkundigungen einzuziehen. Vielleicht hatte man diesen Kauffahrern auch vorher den Auftrag gegeben, in Japan Informationen zu sammeln. Cittadelli übersandte die durch Eid beglaubigten Dokumente nach Rom und fügt zusammenfassend hinzu:

Nach der Ankunft dieser dreizehn Leute aus Japan befahl mir P. Visitator, daß ich mich eingehend informieren solle, ob irgendeine Nachricht über unsere Patres in Japan da sei. So habe ich erfahren, daß es öffentlich bekannt sei (vox et fama publica), daß zwei der Unsrigen in Gefangenschaft sind und furchtbar leiden. Die zwei seien ein Europäer — nämlich P. Giovanni Battista Porro, weil keine anderer Europäer in Japan ist — und ein japanischer Pater. Und es seien jene zwei, von denen sich letztes Jahr das falsche Gerücht verbreitete, sie seien abgefallen. Alles das übergab ich zusammen mit dem authentischen und beeideten Prozeß und allen Umständen dem P. Visitator, damit er es Eurer Paternität zusende, da es von großem Trost für die ganze Gesellschaft sein wird [93].

4. Die letzten Franziskaner

Über das Schicksal der letzten Franziskaner ist in den europäischen Quellen bisher nichts gefunden worden. Wie oben erwähnt, stammt die letzte

---

3. An die Orte, wo Patres und die Anhänger dieser Lehre verborgen sind, werden aus jenem Lande Sachen (Unterhalt) geschickt.

Aus diesen Gründen wird von jetzt ab die Überfahrt der Portugiesenschiffe (Kareuta-bune) gestoppt. Es ist der Befehl, alle hinzurichten. So lautet die Bestimmung. 16. Jahr Kanei, 5. des 7. Monats.

Hier gewinnen wir einen weiteren Einblick in die Zusammenhänge. Es war also etwa Mitte August, als der dafür beauftragte Regierungsbeamte Ota Bitchû-no-kami mit diesem Dekret in Nagasaki ankam und den Inhalt an die dortigen Portugiesen bekannt machte. Dabei gab er auch die Gründe an und berichtete, entweder selbst oder durch seine Leute, über die drei Patres und ihre Geständnisse. Demnach würde dann auch die Gefangennahme der Patres direkt in Beziehung stehen zum Handelsverbot für die Portugiesen. Auch dieser Umstand deutet darauf hin, daß die Verhaftung der Patres im Jahre 1639 stattgefunden hat, ihr Abfall, bezw. Martyrium im Juli des gleichen Jahres. Ferner wäre P. Porro bald danach im Gefängnis gestorben, so daß die Identifizierung Anesakis mit Shôhaku nicht zutreffend wäre. Als die Portugiesen mit der Hiobsbotschaft des Handelsverbotes nach Macao kamen, berichteten sie auch, was sie über das Schicksal der drei Patres erfahren hatten.

92 Brief des P. Rubino vom 2. 11. 1639.

93 Brief des P. Batt. Cittadelli vom 17. 10. 1640.

zuverlässige Nachricht aus dem Jahre 1634. Danach waren in Nordjapan noch vier Missionare tätig: Der Obere Francisco de Barajas, der sich meist im Gebiet von Sendai aufhielt, Francisco de San Andres, der ebenfalls in diesem Gebiet arbeitete, Bernardo de San Jose im Distrikt von Mogami (Yamagata) und Diego de la Cruz in der Edo-Mission.

An Hand der noch erhaltenen japanischen Dokumente erfahren wir wenigstens über zwei von ihnen, daß sie Ende des Jahres 1639 und Anfang 1640 im Norden ergriffen, nach Edo gebracht und dort zum Feuertode verurteilt wurden. Da sie aber unter japanischen Decknamen arbeiteten und auch nur unter diesen in den Dokumenten erwähnt werden, bietet die Identifizierung einige Schwierigkeiten.

Der in Yamagata verhaftete Bernardo Ichizaemon ist ohne Zweifel Bernardo de San Jose [94], bei dem in Sendai ergriffenen Francisco Magoemon handelt es sich entweder um Francisco de Barajas oder Francisco de San Andres [95]. Prof. Anesaki wußte nicht, daß Francisco de S. Andres 1626 nach Sendai gerufen wurde, sondern vermutet, daß er in Mitteljapan geblieben und später dort gestorben sei [96]. Daher identifiziert er ohne weiteres den Francisco Magoemon mit Francisco de Barajas, worin ihm alle späteren japanischen Historiker gefolgt sind, nur D. Schilling O. F. M. gibt beide Möglichkeiten der Identifikation [97]. Vielleicht werden spätere Forschungen und Funde noch mehr Licht bringen, aber an Hand des bisher bekannten Materials läßt sich keine eindeutige Identifikation treffen.

---

94 So auch D. Schilling O. F. M. in seinem Artikel über die Franziskanermission in Japan für das «Katorikku Daijiten» (Kath. Enzyklopädie). Die Vermutung Anesakis, daß es sich um Diego de Palomares handelt, dürfte verfehlt sein (Proceedings oft the Imperial Academy, Vol. III, No. 10, Some Confirmatory Light from Japanese Sources upon the Records of Kirishitan Missions, S. 641).

95 Leider sind auch die europäischen Quellen über das Vorleben der beiden Missionare recht spärlich.

Francisco de San Andres stammte aus Madridejos in der Provinz Toledo. Seine Eltern waren Pedro Diaz de Mariblanca und Ana Martinez. Er trat in das Franziskanerkloster De San Andres zu Arenas ein, wo er 21jährig am 6. Januar 1611 die Profeßgelübde ablegte. 1615 wurde er für die Philippinen bestimmt und reiste im gleichen Jahr nach Mexiko, von dort fuhr er im Oktober 1616 weiter nach den Philippinen. 1619 kam er nach Japan und wurde zunächst für die mitteljapanische Mission bestimmt. 1626 kam er auf Wunsch des Francisco de Barajas in die nordjapanische Mission und arbeitete mit diesem zusammen im Gebiet von Sendai. (Vgl. L. Perez, Martires del Japon en el ano de 1624, Archivo Ibero Americano, No. 61, S. 19).

Francisco de Barajas stammte aus Barajas (heute ein Stadteil von Madrid). Wann und wo er in den Orden eintrat, ebenso wann er nach den Philippinen kam, ist nicht bekannt, da sein Name in den drei Novitiatshäusern der spanischen Ordensprovinz San Jose nicht erscheint. Wahrscheinlich gehörte er nicht zu dieser Provinz. Er erscheint zum erstenmal in der Liste des Kapitels vom Oktober 1611, und zwar bereits als Guardian und Minister des Konvents von Polangui, Philippinen. 1619 wurde er nach Camalig versetzt. 1619 kam er nach Japan, wo er im folgenden Jahr in die nordjapanische Mission geschickt wurde. 1629 wurde er zum Obern aller Franziskaner jenes Distriktes ernannt. (Martires del Japon, Obra manuscrita del P. Lorenzo Perez, S. 472. Durch gütige Mitteilung von P. Antolin Abad Perez O. F. M., der auch selbst nochmals die Ordensregister durchforscht hat.)

96 Anesaki, Kirishitan-dendô no kôhai, S. 520; dgl., Kirishitan-hakugai-chû no jimbutsu-jiseki, S. 114.

97 Anesaki, Proceedings, S. 640; Kanno, S. 194; Tadano, S. 89.

Über die Verhaftung des P. Bernardo de San Jose sind keine Einzelheiten bekannt. Das Kirishito-ki berichtet ganz summarisch:

Im Lande Dewa. Gebiet des Matsudaira Shimôsa-no-kami. In Yamagata wurde vor 20 Jahren, im Jahre des Hasen (1639), der ausländische Pater Bernardo Ichizaemon gefangen genommen. Außerdem zahlreiche Christen, darunter vier bis fünf Ritter [98].

Aus den Tokugawa-Annalen erfahren wir noch, daß die Verhaftung im Dezember des Jahres 1639 erfolgt ist:

16. Jahr Kanei, 6. des 11. (Schalt-) Monats (30. 12. 1639). Es kam die Nachricht, daß an diesem Tage der in den letzten Jahren gesuchte christliche Pater jetzt im Gebiet des Hoshina Higo-no-kami Masayuki ergriffen worden ist [99].

Von Yamagata wurde der Pater zur weiteren Untersuchung nach Edo geschickt, wo er im folgenden Jahr zusammen mit seinem Ordensbruder das Martyrium erlitt.

Um die gleiche Zeit fand man auch die Spur des zweiten Franziskaners, Francisco Magoemon. Aus späteren Geständnissen von verhafteten und abgefallenen Christen geht hervor, daß er längere Zeit bei der Familie Hasekura gelebt hatte. Außerdem hatte er vor allem im Iwai-Distrikt (damals zur Herrschaft Sendai gehörig, heute Iwate-Präfektur) gearbeitet, wo es eine ganze Reihe christlicher Dörfer und Weiler gab [100].

Auf der Suche nach P. Porro hatte man, wie oben bereits ausgeführt wurde, in Sendai die ganze Familie des Watanabe Kichinai verhaftet und mehrfach auf der Folter verhört. Dieser Watanabe hatte seinerzeit zur Gesandtschaft des P. Sotelo und Hasekura gehört und wahrscheinlich mit den übrigen Teilnehmern in Mexiko die Taufe empfangen. Daher hat wohl seine Familie auch später mit den Franziskanern in Verbindung gestanden.

Allerdings erwies sich Watanabe auch auf der Folter standhaft und verweigerte jede Auskunft über den Aufenthalt der Missionare. Als man ihn nach seinem älteren Bruder Magozaemon fragte, antwortete er nur, daß dieser bereits vor 22 Jahren Sendai verlassen habe und nach Inawashiro gegangen sei. Über seinen jetzigen Aufenthalt wisse er nichts.

Dieser Magozaemon aber gehörte zu den engeren Mitarbeitern des P. Porro. Daher versuchte man natürlich alles, ihn ausfindig zu machen und zu ergreifen. Wie und wann man ihn gefunden hat, ist nicht bekannt. Jedenfalls wurde er nach seiner Verhaftung ebenfalls nach Edo gebracht. Da man wußte, daß er ein Mitarbeiter der Missionare gewesen war, vermutete man mit Recht, daß er über den Verbleib der gesuchten Missionare und die Lage des Christentums mehr wisse als manche andere.

Dieser Magozaemon war es auch, der auf der Folter den Aufenthalt des P. Francisco verriet und außerdem auch gestand, daß dieser bis vor sechs Jahren bei Hasekura gelebt hatte. Diese Angabe wurde darauf auch durch Porro auf der Folter bestätigt.

---

98 Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku, S. 66.

99 Tokugawa-jikki.

100 Erst neuerdings hat man in Otsuho mehr als 90 Bände Familienregister von Christennachkommen entdeckt. Ebenso gibt es auch in den umliegenden Ortschaften zahlreiche schriftliche und mündliche Überlieferungen über das Christentum und die Verfolgung.

Geständnisse des Dôjuku Magozaemon

1. Francisco Magoemon hält sich verborgen und wird verpflegt bei Gennai, der in der Residenz des Schiffs-Bugyô von Sendai, Nakamura Jûnai, eine Wohnung gemietet hat.
2. Gennai handelt meist mit Kerzen. Er übt kein Handwerk aus, sondern betreibt ein wenig Handel. Er ist ungefähr 60 Jahre alt und ist verheiratet.
3. Francisco Magoemon soll sich bis vor 6 Jahren bei Hasekura Rokuemon aufgehalten haben. So haben mehrere ausgesagt, und neuestens hat es auch Juan gestanden.

21. des 11. (Schalt-) Monats (14. 1. 1640)

An: Matsudaira Mutsu-no-kami [101].

Auf dieses Geständnis hin gab man von Edo aus sofort den Befehl nach Sendai, auf dieser Spur nachzuforschen. Die Date-Annalen berichten unter dem gleichen Datum:

Kanei 16. Jahr, 21. des 11. (Schalt-) Monats, Tag des Kinoe und des Drachen. Von den Rôjû aus Edo kam die Nachricht, der Dôjuku Magozaemon habe im Geständnis ausgesagt, daß Gennai aus der Residenz des Nakamura Jûnai den Namban-Padre Francisco Magoemon verborgen halte und verpflege. Zugleich kam der Befehl, den Magoemon gefangenzunehmen und (nach Edo) hinaufzuschicken. Das Amtsschreiben ist nicht überliefert [102].

Dieser Befehl wird nach etwa drei bis vier Tagen in Sendai eingetroffen sein. Inzwischen aber hatte der Pater sein Versteck gewechselt, so daß die Verhaftung nicht so einfach war, wie man sich in Edo vorgestellt hatte. Aber man wußte jedenfalls, daß der Pater nicht weit entfernt sein könne. Eine Woche später berichten die Räte von Sendai an ihren Kollegen Ishimoda, der gerade in seinem Lehen (Iwagasaki) weilte, über den Stand der Lage. Zugleich wird für alle Orte strengste Wachsamkeit angeordnet. Leider ist das Dokument stark beschädigt, aber auch die Bruchstücke lassen den Sinn erraten:

Befehl Sr. Hoheit. Aus Edo kam dieser Tage ein Schreiben, daß der Padre Francisco Magoemon sich in Sendai befinde. Daraufhin ... eine strenge Haussuchung ... Da nicht ausgeschlossen ist, daß er vielleicht in ... ist ... eine Untersuchung vorgenommen. Dabei wurde der im Hause des Nakamura Jûnai wohnhafte Gennai ... bei Kawaji Gengorô verhaftet, und hat nach verschiedenen Verhören ein Geständnis abgelegt. Infolgedessen wurde in der ganzen Gegend von Sendai eine Personensperre und danach in ganz Sendai eine Haussuchung angeordnet. Es soll in der ganzen Residenzstadt und Umgebung sorgfältig nachgeforscht werden. Das ist der Befehl Sr. Hoheit. Das Genauere wird Gorôemon ... unter allen Rittern eine Untersuchung ... mündlich berichten. Ergebenst.

29. des Reifmonats.

Furuuchi Shuzen
Tsuda Omi
Nakajima Kenmotsu

An: Ishimoda Daizen und seine Leute [103].

Aber es verstrichen wieder drei volle Wochen, und noch immer hatte man den Pater nicht gefunden. Das Jahr ging zu Ende, und Date mußte

---

101 Ishimoda-Akten. Kanno, S. 309; Tadano, S. 46; 136. An letzter Stelle gibt Tadano merkwürdigerweise als Datum das Jahr Kanei 15 an, während an der ersten Stelle in Übereinstimmung mit den Date-Annalen Kanei 16 steht. Dem ganzen Zusammenhang nach muß es Kanei 16 (1639) sein. Zudem gab es im Jahre Kanei 15 keinen 11. Schaltmonat. — Dôjuku wurden die Katechisten der Jesuiten genannt, die in früheren Zeiten mit den Patres in der Mission wohnten, bei Predigt, Katechese, Gottesdienst usw. halfen. Magozaemon war wohl nicht im eigentlichen Sinne des Wortes ein Dôjuku gewesen, wird auch an früheren Stellen nur als «Diener, Gehilfe» bezeichnet.

102 Date Chika-kiroku.

103 Ishimoda-Akten; Kanno S. 310.

mit seinen Räten zur Neujahrsbegrüßung nach Edo gehen. Aber wie konnte er vor dem Shôgun erscheinen, wenn er den von der Regierung gesuchten Pater noch immer nicht gefunden hatte! Zudem würde durch die bevorstehenden Neujahrsfeiertage die Suche wieder verschleppt werden, und der Pater konnte bei dieser Gelegenheit wieder aus dem Netz entschlüpfen.

Date war äußerst schlechter Laune und erging sich in Wutreden über die Christen. Die angesetzte Falkenjagd wurde abgebrochen, und Date nahm selbst die Leitung der Aktion in die Hand. Die ganze Stadt wurde bis auf die Speicher und Böden systematisch untersucht. Furuuchi berichtet darüber an Ishimoda:

Mit Hochachtung. Wir haben dem Befehl gemäß auf alle mögliche Weise nach Magoemon gefahndet, doch ist er bis jetzt nicht hervorgekommen. Wenn er sich aber in diesem Herrschaftsgebiet befinden sollte, so dürfte er bei einer solchen Suche kaum ein Versteck finden. Ich wünsche nur, daß er wie Jûdayû sich selbst stellen würde. Alle sind Tag und Nacht zur Beratung versammelt. In 2—3 Tagen wird S. Hoheit nach der Hauptstadt gehen, auch Moniwa Suô-dono ist vor 2—3 Tagen dorthin gegangen. Auch Ihr werdet sicher bald gehen. Man hat auch an alle Ritterabteilungen den Befehl zur Untersuchung des Gepäcks gegeben. Da es eine außergewöhnliche Untersuchung ist, wird es für alle sehr lästig.

18. des letzten Monats (9. 2. 1640) Ergebenst
Furuuchi Shuzen

An: Ishimoda Daizen

P. S. Außer obigem gibt es sonst nichts Neues. Auch der Fürst ist wegen der Christensache nicht auf die Falkenjagd gegangen und leitet alles selbst. Ja, das ist schon keine Religion mehr, sondern eine ganz üble Häresie. Es wird berichtet, daß man überall und ohne Ausnahme die Untersuchung durchgeführt hat ... [104]

Schon am folgenden Tage wurde der Pater verhaftet. Man hatte natürlich auf den Befehl von Edo hin sofort den Gennai verhaftet, in dessen Wohnung der Pater bis vor kurzer Zeit versteckt gewesen war. Nun setzte man alles daran, ein Geständnis über den weiteren Verbleib des Paters von Gennai zu erpressen. Er gestand schließlich, wohl auf der Folter, daß der Gesuchte bei einem gewissen Jinnai sei. So wurde der Pater zusammen mit seinem Begleiter Hanzaburô am 10. Februar 1640 ergriffen.

16. Jahr Kanei, 19. des 12. Monats, Tag des Kanoto und des Widders. Francisco Magoemon und der Dôjuku Hanzaburô wurden verhaftet. Als man den Gennai aus der Residenz des Nakamura Jûnai gefangennahm und untersuchte, gestand er, daß Jinnai, der Haushälter des Otomo Bunkurô, diese versteckt hielt. Darauf untersuchte man den Jinnai und nahm heute beide gefangen [105].

Wahrscheinlich gab man darauf sofort nach Edo Nachricht und wartete auf genaue Anweisung. Natürlich war man auch in Sendai nicht müßig, sondern begann sogleich mit der Untersuchung des Paters und seiner Gefährten. Wahrscheinlich stammt das folgende, stark beschädigte Dokument aus jenen Tagen:

Im Auftrag Sr. Hoheit. Diesmal ... Kichinai hinaufgeschickt ... Tarôzaemon wird mündlich berichten. Dies ... Kichinais Aussagen auf der Folter, wenn ... hinaufsenden. Dies ... Kichinai ein Christenvorsteher zu sein ... scheint. Daher ... soll den Kichinai hinaufschikken. Hier bei der Untersuchung ... sind nicht. Er sagt auch, daß von Gotô Juan ... usw. Briefe gekommen seien.

---

[104] Ishimoda-Akten; Kanno S. 311.
[105] Date Chika-kiroku; Kanno S. 312; Tadano S. 47.

Im Mietshaus des Matsugi Sôemon soll einen gewissen Shô ... getroffen haben, sagt Kichinai ... den Sôemon ausgeforscht ... Sôemons Protokoll ... schicken.

Der hier gefangene Pater (Fran)cisco im Gefängnis sterben ... schwierig wird, dorthin zur Untersuchung ... [106]

Am letzten Tag des japanischen Jahres wurden dann der Pater und Hanzaburô nach Edo geschickt. Die Date-Annalen berichten kurz:

16. Jahr Kanei, Letzter Tag, Tag des Hinoe und des Drachen. Der Pater Magoemon und Dôjuku Hanzaburô wurden nach Edo geschickt. Als Begleiter ging Yoshida Chûhyôe Shigekiyo mit.

In diesem Jahr wurden gegen die Christen die Strafen des Seppuku (Harakiri), Enthauptens, Aufhängens, Verbrennens und Ertränkens angewendet. Seither gab es alljährlich Christenuntersuchungen und Verurteilungen [107].

Als in Edo die Neujahrsfeierlichkeiten beendet waren, wurde auch dem Shôgun über die Verhaftung des letzten Missionars Bericht erstattet. Iemitsu zeigte sich hoch erfreut und schickte sogar einen eigenen Gesandten mit Geschenken nach Sendai:

17. Jahr Kanei, 28. des 1. Monats (20. 3. 1640). Es kam die Nachricht, daß im Gebiet des Matsudaira Mutsu-no-kami Tadamune ein Pater ergriffen worden sei. Seine Hoheit war darüber sehr erfreut und schickte zur Anerkennung den Sekretär Nose Kojûrô [108].

Der Gesandte kam nach neun Tagen in Sendai an und entledigte sich seines Auftrages.

17. Jahr Kanei, 7. Tag des 2. Monats, Tag des Tsuchio-noto und des Widders (29. 3. 1640). Ankunft des Regierungsgesandten Nose Kojûrô. In Anerkennung für die Verhaftung des Paters Francisco überreichte er dem Hohen Auftrag gemäß die Geschenke [109].

Am 18. des 2. Monats (9. 4. 1640) kam Nose nach Edo zurück und berichtete in einer Audienz dem Shôgun über die Angelegenheit [110].

In Edo setzte bald nach der Ankunft der Gefangenen die übliche Untersuchung mit Gehirnwäsche und Folter ein. Von den beiden Patres war offenbar nichts herauszubekommen. Um so mehr erfuhr man durch Magoemons Begleiter Hanzaburô. Ein Dokument mit Geständnissen ist noch erhalten, worin Hanzaburô eine Reihe von Christen, meist aus dem Iwai-Distrikt, angab:

Geständnisse des Hanzaburô:

1. Der Arzt Chûan im Dienste des Date Awa-no-kami, seine Frau und fünf Kinder, zwei Knaben und drei Mädchen, sind alle Christen. Da sie den Pater Magoemon im Dorfe Watari, Herrschaft Sendai, beherbergt haben, weiß ich, daß alle Christen sind.
2. Der im Dorfe Magome, Herrschaft Sendai, wohnhafte Satô Sado und seine Frau sind beide Christen. Sie sind ungefähr 60 Jahre alt. Da auch sie den Pater Magoemon beherbergt haben, weiß ich, daß sie Christen sind. Der Sohn des Sado, namens Kyûsaku hat ein Haus am gleichen Ort. Auch er und seine Frau sind Christen.
3. Im Weiler Daitô, zum Dorf Magome in der Herrschaft Sendai gehörig, befinden sich ein gewisser Sukeemon, seine Frau und ein Kind, die alle Christen sind. Da auch sie den Magoemon beherbergt haben, weiß ich, daß sie Christen sind [111].

---

106 Muraoka, Gotô Juan to sono shiryô (Katorikku Kenkyû, XX, 1).

107 Date Chika-kiroku; Kanno S. 312; Tadano S. 47.

108 Tokugawa-jikki.

109 Date Chika-kiroku, Kanno S. 314. In den Date-Akten ist noch ein kurzer Brief (15. des 2. Monats) Tadamunes an seinen Sohn Mitsumune erhalten, in dem er seine Freude über die Anerkennung ausdrückt (Dai Nihon-komonjo, Date Nr. 1284).

110 Tokugawa-jikki.

111 Noch heute zeigt man in Magome bei den Nachkommen dieser Leute die Verstecke des Paters. In Daitô ist es ein geheimes Zimmer im 2. Stock, in Hidarizawa ein unterirdisches kellerartiges Loch unter dem Doma (ungedielter, aus Lehm gestampfter Teil

4. In Hidarizawa in der Herrschaft Sendai sind Kurôzamon und seine Frau beide Christen. Er ist ungefähr 47 oder 48 Jahre alt. Da auch sie den Magoemon beherbergt haben, weiß ich, daß sie Christen sind.

5. In (?, nicht identifizierbar) in der Herrschaft Sendai ist Kamio Yajiemon ein Christ. Er ist ungefähr 40 Jahre alt. Dieser Mann war mit Hasekura Rokuemon nach Novispania (Mexiko) gegangen.

13. des 2. Monats (4. 4. 1640) [112].

Bei den beiden Franziskanern hatte jedoch Inoue, wie gesagt, mit seiner Methode keinen Erfolg. Wie es scheint, hat man bei ihnen die «Grube» nicht angewandt. Sie wurden in Shiba verbrannt, an der gleichen Stelle, wo im Jahre 1623 P. Galvez O.F.M. und P. de Angelis S.J. mit 48 Jahpanern das Martyrium erlitten hatten [113]. Das genaue Datum ist nicht überliefert. Doch wird es noch im Laufe des Jahres 1640 gewesen sein. Inoue berichtet selbst darüber in seinem Kirishito-ki:

Später wurden noch zwei Ausländer, Francisco Magoemon und Bernardo Ichizaemon durch die Behörde verhaftet. Beide waren Franziskaner. Sie wurden wiederholt von (Inoue) Chikugo-no-kami einem Verhör unterworfen. Aber weil sie unverbesserlich hartnäckig waren, konnte man sie nicht zum Abfall bringen. Sie wurden in Shiba verbrannt [114].

Damit endet das letzte tragische Kapitel der alten Japanmission. Was folgt, war nur noch erbarmungslose Ausrottung der noch übrigen Christen. Eine eigentliche Missionsarbeit oder wenigstens pastorelle Betreuung der Gläubigen war unmöglich geworden, und alle neuen Versuche einer heimlichen Landung oder anderweitiger Hilfe waren schon beim ersten Versuch zum Scheitern verurteilt.

Zeittafel

27. 2. Kanei 15 (11. 3. 1638)	Fall der Festung Shimabara
13. 3. Kanei 15 (26. 4. 1638)	Inoue zurück von Shimabara. Audienz beim Shôgun.
20. 8. Kanei 15 (27. 9. 1638)	Inoue erklärt in einer Versammlung der Daimyôs die Christenpolitik.
13. 9. Kanei 15 (20. 10. 1638)	Neues Christenverbot der Regierung.
20. 9. Kanei 15 (1. 11. 1638)	Bekanntmachung des Christenverbots an alle Daimyôs. Ausbruch der Christenverfolgung in Edo.
3. 11. Kanei 15 (8. 12. 1638)	Bericht über die Christenverfolgung nach Sendai.
1. 12. Kanei 15 (4. 1. 1639)	Neuer Regierungsbefehl.
15. 12. Kanei 15 (18. 1. 1639)	Promulgation des Christenverbots in Sendai.
14. 2. Kanei 16 (18. 3. 1639) *	Anzeige über Porro. Befehl nach Sendai.
21. 2. Kanei 16 (25. 3. 1639) *	Zweiter Befehl. Antwort nach Edo.
24. 3. Kanei 16 (27. 4. 1639) *	Verhaftung mehrerer Christen. Werden nach Porro ausgefragt.
1. 4. Kanei 16 (3. 5. 1639) *	Verhaftung des Blinden Kisai.

---

des japanischen Bauernhauses). Die unter 2—4 genannten Personen waren alle verwandt und gehörten zur Satô-Familie (vgl. Tadano S. 86 ff).

112 Ishimoda-Akten. Kanno S. 315; Tadano S. 141.

113 Vgl. Cieslik, The Great Martyrdom of Edo.

114 Voß-Cieslik, Kirishito-ki und Sayô-yoroku, S. 79.

19. 4. Kanei 16	(21. 5. 1639) *	Bericht über Verhaftung Porros. Porro nach Edo gebracht. Prozeß. Tod Kasuis im Juli 1639.
5. 7. Kanei 16	(4. 8. 1639)	Verbot des Portugiesenhandels. Ota geht nach Nagasaki, teilt den Portugiesen das Dekret mit und berichtet über den Tod Kasuis und den Abfall der PP. Porro und Shikimi.
	(2. 11. 1639)	Rubino berichtet von Macao über das Schicksal der drei Patres nach Rom.
23. 10. Kanei 16	(18. 11. 1639)	«Neue Geständnisse» des P. Porro.
6. 11. Kanei 16	(30. 12. 1639)	Verhaftung des Bernardo Ichizaemon.
21. 11. Kanei 16	(14. 1. 1640)	Geständnis des Dôjuku Magozaemon. Regierungsbefehl nach Sendai zur Fahndung nach dem Pater Magoemon.
29. 11. Kanei 16	(22. 1. 1640)	Allgemeine Suche nach Magoemon.
18. 12. Kanei 16	(9. 2. 1640)	Haussuchung in Sendai. Date leitet persönlich die Aktion.
19. 12. Kanei 16	(10. 2. 1640)	Verhaftung des Magoemon.
30. 12. Kanei 16	(21. 2. 1640)	Magoemon nach Edo geschickt. Im Laufe des Jahres 1640 Bernardo Ichizaemon und Francisco Magoemon zu Shiba in Edo verbrannt.
16. 2. Kanei 20	(4. 4. 1643)	Geständnis des Pater Ichizaemon (Shikimi).
27. 4. Kanei 20	(13. 6. 1643)	Patres Shôhaku und Ichizaemon vom Shôgun verhört.
22. 7. Kanei 20	(5. 9. 1643)	Shôhaku und Ichizaemon bei dem großen Verhör der 2. Rubino-Gruppe zugegen.

N. B. Die mit einem * bezeichneten Dokumente lassen sich auch ein Jahr früher (1638) datieren.

Miscellanea

Die beiden letzten Hefte (Nov./déc. 1956) der unterdessen leider eingegangenen Zeitschrift der französischen Dominikaner «La Vie Intellectuelle» (Editions du Cerf, Paris VII) sind einer gerade auch für die praktische Missionsarbeit wichtigen Frage gewidmet, nämlich der *Lebenskraft der nicht-christlichen Religionen* (Vitalité des religions non chrétiennes). Im November-Heft (p. 1—102) werden Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam, im Dezember-Heft (p. 1—92) Schintoismus und Sektenbildungen, bzw. Prophetismus oder Messianismus in Ozeanien, Afrika (spez. Elfenbeinküste) und Süd-Vietnam von vorzüglichen Kennern dieser Religionen kurz, aber eindrucksvoll behandelt. Die Darlegungen zeigen, daß durchwegs in den einzelnen Religionen noch Kräfte am Werke sind, welche teils durch Anleihen bei höheren Formen der Religionen (meist christlichen) durch Synkretismus, teils durch Rückbesinnung auf ihre ursprünglichen Formen und Inhalte religiöse Bewegungen schufen, welche auf ihre Art den Menschen dieser Zeit, zumal in der Begegnung mit den westlichen Kulturen und Religionen, Stütze und Hilfe verleihen. Die einzelnen Studien sind darüber hinaus eine Warnung, auch an Missionskreise, die heidnischen Religionen, zumal in ihren neueren synkretistischen Formen, nicht zu unterschätzen und es nicht unter ihrer Würde zu halten, sich ernstlich damit auseinanderzusetzen. Beckmann

Theodoric Pedrini, lazariste, missionnaire apostolique

(Pékin, 2 octobre 1727)

Lettre inédite au cardinal Paolucci, Secrétaire d'Etat de Clément XI (1700—1721) et de Benoit XIII (1724—1726)

Par Fernand *Combaluzier C. M.*, Paris

Aux quelque 158 lettres déjà connues et partiellement éditées de Pedrini (NZM 1952 p. 270—287, et 1953 p. 149—151), il convient d'ajouter une autre pièce de notable importance qui a échappé jusqu'ici aux recherches des historiens [1]. La copie manuscrite de cette lettre au cardinal Paolucci a été trouvée dans la bibliothèque du «Collegio Alberoni» (Plaisance) par M. Giovanni-Felice *Rossi*, et par lui signalée au cours d'une note du «Divus Thomas», 1954, p. 172, qui soulève à nouveau le problème du tome XV de Pastor: «Histoire des Papes», œuvre partiellement posthume de l'illustre historien.

Ce document du 2 octobre 1727 est annexé et cousu à un exemplaire des Souvenirs du P. Sostegno *Viani*, servite, compagnon et mémorialiste [2]

---

[1] Il est souvent question de Pedrini dans le cinquième volume de la «Sinica franciscana» que vient de publier le P. Georges Mensaert (NZM 1955, p. 148—149). Les renvois des p. 867—868 mentionnent ces divers éléments d'informations que fournit la correspondance de Mgr Bernardino della Chiesa (2 juillet 1684 — 9 septembre 1721). Au franciscain, mort le 20 décembre 1721, Pedrini survécut 25 ans.

[2] Istoria delle cose operate nella China da Monsignor Gio. Ambrogio Mezzabarba, Patriarca d'Alessandria, Legato appostolico in quell'Impero e di presente vescovo di Lodi, scritta del Padre *Viani* servita suo Confessore e compagno nella predetta Legazione. Edizione seconda, Colonia MDCCXL, Appresso Enrico Aertssens ... XVI—256 pages.

Comme en témoigne la Bibliotheca Missionum de Streit-Dindinger, l'ouvrage du P. Viani eut trois éditions: à Paris en 1739 (N° 3251, Streit, t. VII), à Cologne, en 1740 (N° 3261), et à Venise en 1760 (N° 3488). On en trouve quasi une traduction française dans *Mémoires de la Congrégation de la Mission*, t. VI (1865) p. 3—188) etc.

De cet ouvrage imprimé, la Bibliotheca Missionum t. VII N° 2961 mentionne plusieurs manuscrits. Aux informations du savant bibliographe, on peut ajouter que, à Paris, la Bibliothèque nationale (Ms italiens, N° 1303) renferme une autre copie de cet écrit: Memorie della secunda Legazione apostolica spedita alla China della Stà di N. S. PP. Clemente XI l'anno di nostra salute 1719 scritta dal P. Sostegno Maria *Viani* servita compagno del Legato nel viagio in detto Impero e nel suo ritorno alla Corte di Roma. Sur la page de garde, on lit: «Ce volume manuscrit appartient à dom Vesset *(sic)*, religieux de S. Germain des Près», N° 193.

Le possesseur bénédictin (Joseph Vaissette) a noté de sa main: «Copié en 1735 sur le manuscrit original de l'auteur qui m'a été envoyé par un professeur de Turin, de mes amis, à qui je l'ay renvoyé. fr. J. V. «Le même bénédictin observe: ‚J'ai donné 4 louis aux copistes' et il remarque ‚Ces Mémoires ont été imprimés in-12 à Milan (sous le titre de Paris), en 1740. Mais on a supprimé tout le Journal de mer et abrégé les circonstances moins importantes'.»

La copie de dom Vaissette compte 247 folios (Ms italiens N° 1303).

de la légation de Mgr Mezzabarba [3] en Chine: départ de Rome le 25 mars 1720, et retour à Rome le 23 juin 1723. Cet ouvrage du servite se trouvait, dès avant 1796—1798, à Plaisance, comme l'atteste l'ancien Catalogue de la Bibliothèque du Collège (p. 472, sous la cote 3.0.10).

Après vingt-quatre années de séparation, et à la suite d'une autre lettre envoyée du Pérou en 1705 (il y a donc plus de 20 ans), écrivant à nouveau au cardinal *Paolucci* [4], son illustre ami et compatriote, Pedrini, missionnaire apostolique (il tenait beaucoup à ce titre), raconte les aventures et les incidents de sa vie d'ouvrier de l'Evangile.

Né à Fermo le 30 juin 1670, Pedrini est admis à Rome en 1698 dans la Congregation de la mission. Il avait fait ses études au Collegio Piceno et se trouvait docteur in utroque (droit civil et ecclesiastique). En avril 1703, il quitte Rome pour la Chine et se dirige vers Paris (séjour à Saint-Lazare lez Paris).

Le 26 décembre 1703, il s'embarque à Saint-Malo, à bord du «*Charles*», dans l'espoir de rejoindre aux Canaries, Mgr de Tournon, envoyé du Pape vers les Missions d'Extrême-Orient (NZM 1950 p. 273—283; 1951 p. 204—219, 257—262). Le vaisseau malouin avait annoncé un voyage vers la Chine. En fait, à travers les tempêtes, le bateau se rend au Pérou par le détroit de Magellan: contre-temps sensible pour le vaillant missionnaire. Durant ce temps Mgr de Tournon débarquait à Canton le 6 avril 1705 et parvenait à Pékin le 4 décembre suivant.

De son côté, Pedrini note qu'en mai 1705, à Lima, il est chaleureusement accueilli par le comte de Monclava, vice-roi du Pérou. Dans ce séjour d'une dizaine de mois, le missionnaire reçut des offres aimables pour une maison de la Congrégation de la Mission en Amérique du sud ... Bonnes paroles! mais sa vocation le mandait en Chine, c'est vers ce pays qu'avec ténacité Pedrini veut se diriger. Il repart ...

Parvenu à Mexico, nouveau séjour forcé d'une autre année. Il y est bien reçu par les Oratoriens, par le vice-roi duc d'Albuquerque (une

[3] Charles-Ambroise Mezzabarba, né à Pavie, y fut baptisé le 30 avril 1685 et ordonné prêtre le 1er mai 1718, docteur in utroque. Choisi le 18 septembre 1719 comme Légat a latere pour la Chine et les Indes orientales, il fut à ce titre nommé Patriarche d'Alexandrie, et sacré à Rome le 21 septembre 1719 par le cardinal Fabricius Paolucci. Au retour de sa Mission en Extrême-Orient (1720—1723), Mezzabarba fut nommé évêque de Lodi le 23 juillet 1725: il y meurt le 7 décembre 1741.

[4] Fabrizzi Paolucci né à Forli le 2 avril 1651, était prêtre et docteur in utroque le 23 février 1674. Nommé évêque de Macerata le 9 avril 1685, il était assistant au thrône pontifical le 6 février 1696 et Nonce à Cologne le 24 février suivant. Créé cardinal in petto le 22 juillet 1697, sa nomination était proclamée le 19 décembre 1698. Entre temps, il avait été transféré au siège épiscopal de Ferrare le 27 janvier 1698, et peu après Nonce extraordinaire en Pologne. In en revint pour être nommé Secrétaire d'Etat par Clément XI (3 décembre 1700): il le resta jusqu'à la mort du Pape le 19 mars 1721. Pour ce même office, il fut à nouveau choisi par Benoit XIII, élu le 29 mai 1724. Paolucci mourut dans cette charge le 12 juin 1726, au Quirinal, et fut inhumé en l'église de Saint Marcel. Ses divers titres cardinalices furent: SS. Jean et Paul (5 janvier 1699), Albano (8 février 1719), Porto (12 juin 1724), Ostie (19 novembre 1725). On trouve le buste de Paolucci par Bracci, dans la sacristie de SS. Jean et Paul. (Cf. Hierarchia catholica medii et recentioris aevi, Volumen V (1667—1740), Patavii, MCMLII, p. 21, 201, 251.

antique connaissance de Rome: jadis ambassadeur d'Espagne) et par l'archevêque, Jean de Ortega Montañes (1700, † 16 décembre 1708). Ces diverses influences appuient et favorisent le passage de Pedrini sur un gallion, en partance vers les Philippines. Laissant donc Acapulco le 8 mars 1707, Pedrini parvient à Manille le 9 août suivant. Mais là encore, nouveaux contre temps et deux essais infructueux pour passer la mer et atteindre enfin cette Chine tant désirée.

Entre temps, parmi ces tentatives, une Délégation pontificale partie de Rome en juillet 1707, pour apporter au Légat de Tournon les insignes cardinalices, parvenait elle aussi aux Philippines. Devant son double échec pour entrer en Chine, Pedrini redouble donc d'ingéniosité et d'audace. Pour aider l'ambassade pontificale, il frête alors une embarcation; pour écarter tout soupçon sur son identité, il se camoufle en capitaine du vaisseau. Il quitte ainsi Manille le 30 novembre 1709: il s'y trouvait depuis plus de deux ans! Non sans peine, le navire accoste enfin à Macao le 3 janvier 1710. Pedrini touchait au but! ... Le 17 de ce mois put avoir lieu la remise de la fameuse barrette cardinalice à l'Eminence que tenait toujours reléguée un Décret impérial du 18 juin 1707. C'est dans cet exil et cette prison de Macao que le cardinal Maillard de Tournon mourait le 8 juin 1710. Page d'histoire suggestive et bien connue dans les Annales des Missions de Chine.

Dans la douleur cuisante de cette fin et parmi nombre d'incidents, Pedrini laisse Macao le 14 juillet 1710, et le 6 février 1711 parvient à Pékin. Il avait quitté Rome au début de 1703 et depuis huit ans, ce n'étaient que voyages et aventures invraisemblables.

Dans cette capitale chinoise voici encore tribulations, différends, incidents, persécutions, emprisonnements et travaux [5] que la plume de Pedrini narre au cardinal Paolucci, en toute confidence et conscience. Ces seize premières années de sa vie apostolique en Chine trouvent leurs échos douloureux mais confiants, en ce cœur à cœur avec le Secrétaire d'Etat de Clément XI et de Benoit XIII.

A cette date du 2 octobre 1727, le cardinal était déjà mort depuis 18 mois (12 juin 1726). La nouvelle n'était pas encore parvenue à Pedrini, et cette ignorance ajoute à ce tête à tête par dela l'inconnu, une note touchante: on y sent vibrer l'âme du missionnaire! Malgré ses 56 ans, souffrances et contraintes les plus inattendues ne réussissent pas à l'abattre. Le ton de la lettre le redit et le montre suffisamment [6].

---

[5] Pour éclairer les noms et biographies de Dominique Parrenin, Jean Mourao, Jean Foucquet etc. mentionnée dans la lettre de Pedrini, une première et suffisante orientation se trouve dans *Pfister:* Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine (1552—1773), Shanghai, 1932, 2 volumes.

[6] Dans la présente copie (comme dans l'original très probablement) les abréviations courantes et continuelles n'offrent aucune difficulté pour le texte: Imperatore, Signore, Apostolico, Padrone, Congregazione etc. Les *Eunuchi della presenza* sont les eunuques qui de service auprès de l'Empereur étaient attachés à sa personne, à sa présence. Par deux fois la copie transcrit Acapuleo, port de Mexico. C'est évident Acapulco sur la côte pacifique du Mexique. Parmi les personnages dont cette lettre de Pedrini évoque le souvenir se trouve le duc d'Albuquerque, jadis ambassadeur d'Espagne à

On y retrouve le caractère généreux et bouillant de ce Pedrini, que vingt ans plus tard, au lendemain de sa mort (Pékin, 10 décembre 1746) Jean-Baptiste Maigrot, Procureur des Missions étrangères de Paris, dépeignait justement dans quelques lignes confiées à l'intimité de son Journal: «Il (Pedrini) avait été l'un des plus ardents défenseurs de la pureté de notre sainte Religion dans cet Empire de la Chine. Son zèle lui procura une rude bastonnade, de pesantes chaines et une prison très rigoureuse de trois ans ... (Archives des Missions étrangères, Paris, vol. 306 p. 248).

Déjà en cette lettre du 2 octobre 1727, on rencontre de ces souffrances que l'avenir lui réservait pour près de vingt ans encore. Mais avec courage, le fils de saint Vincent de Paul, le missionnaire va de l'avant. Pedrini sent Dieu avec lui ...

E/mo, e R/mo Sig[no]re P[adro]ne Col/mo

Sono più di venti anni, che partendo da Parigi perdei di vista la degnissima presenza di V.E., non mi sono però mai scordato dell'affetto, che V.E. m'hà sempre mostrato, e dé beneficii, che nè ho ricevuti: Una sola volta mi diedi l'onore di scriverle dal Perù; mà tanto di questa, quanto di molte altre scritte da qué Paesi à diversi non hò mai avuto riscontro, che siano giunte, segno evidente, che han preferito la Spagna alla Italia; Doppo ciò conoscendo la mia indegnità, non hò più ardito presentarmi alla presenza di V.E. riputandomi come uno di quei vulnerati dormientes in sepulchris, quorum non es memor amplius. Infatti sono stato così ben'vulnerato, e sepolto, nella bastiglia di S. Ignazio di Pechino, che non credo vi fusse nessuno, che pensasse ch'io fussi più al mondo. Mà ecco, che come un raggio di luce mi viene notificata da Mons/r Foucquet la memoria, che V.E. si degna ancora d'avere di me suo inutile, ed indegnissimo servitore: et quasi de somno evigilans spiritus meus revixit, animandomi di prostrarmi di nuovo ai piedi di V. E. che essendo l'onore, ed il più gran decoro della mia Patria, si degna per mia confusione chiamarmi suo Paesano. Se le gravi occupazioni dell'E. V. mi mettessero nel timore d'esserle molesto, dovrei colla presente ricompensare il silenzio di vent'anni, e darle nove distinte di tutte le cose, in tal decorso di tempo accadutemi; ma impiegando V.E. il suo tempo prezioso in affari di rilievo, penso che non vorrà spendere gemme, ed oro per comprar paglia, e fieno de mie frivoli racconti.

Rome et plus tard Vice Roi au Mexique. Le duc de Medinaceli (Louis-François de la Cerda), richissime et noble espagnol, né en 1660 et mort en 1711. Conseiller d'Etat et membre du Conseil de guerre il devint ambassadeur d'Espagne près le Saint-Siège. En 1695, il passe à Naples et en demeure Vice Roi jusqu'en 1701. De retour en Espagne, il devint Ministre de Philippe V et commence une politique de rapprochament avec l'Angleterre et les Pays-Bas, mais il tombe en disgrâce et meurt en 1711. L'évêque de Todi que Pedrini appele Ludovico-Antonio était Philippe-Antoine Gualtieri (Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi volumen V (1667—1730). Compatriote de Pedrini, Philippe-Antonio était né le 24 mars 1660 à San Quirace di Fermo, docteur in utroque, Gouverneur de Viterbe (27 juin 1695), vice légat en Avignon (8 mars 1696), nommé archevêque titulaire d'Athènes (30 mars 1700), il est Nonce en France (3 avril 1700). Evêque d'Imola (21 novembre 1701) il est créé cardinal par Clément XI le 21 novembre 1701 (titre de S. Chrysogone 30 avril 1708; de Ste Cécile 29 janvier 1725, de Ste Praxède 31 juillet 1726). Transféré à l'Evêché de Todi (14 octobre 1709 — 5 décembre 1714), où son frère cadet Louis-Anselme lui succède († 1er juin 1746). Philippe-Antonio meurt à Rome le 21 avril 1728 et est inhumé à Sainte-Praxède, son titre cardinalice.

Pure stimo mio dovere di dar a V.E. qualche raguaglio in compendio delle mie cose, come omaggio che devo à un mio principalissimo Prottetore, e stimatissimo Padrone.

(f. 1 verso) Uscito dunque dalla presenza di V.E. colla santa sua benedizione é portatomi à S. Malò m'imbarcai in una nave che diceva d'andare alla Cina, mà in realtà andava al Perù per ritornarsene carica d'oro, e d'argento, come fece, in Francia, ed ivi commutarlo in pezzi di carta. Il viaggio fu felice à la riserva di qualche tempesta, ed'alcuni pericoli in cui trovammo nello stretto di Magaglianes, dà quali fummo miracolosamente liberati, subito che facemmo un voto alla Beatissima Vergine. Fui sempre ben trattato, e amato dal Capitano, e dagli altri Ufficiali della nave, di maniera ché quando se né ritornarono in Francia, volevano in tutti conti ch'io ritornassi con loro per Cappellano, e m'offrivano bone somme di denaro, e poi altro imbarco per la Cina, à dirittura; ma avendo messo mano all'aratro, nolui retrò respicere, e perciò restai in Lima da dieci mesi incirca, fin'à tanto vi fù l'imbarco per la nuova Spagna. In questo tempo fui estremamente favorito, ed'accarezzato non solamente dal Vicerè, ch'era il Conte de la Monclava, che morì mentre io stava in Lima, e da tutta la sua nobilissima Famiglia, ma ancora da tutta la Nobiltà, ch'è molto numerosa in quella Città, dì tal sorte che i Sig/ri Canonici di quella Cattedrale col consenso, stimo io, dell'Arcivescovo, ch'anche mi voleva bene, m'offerìrono di fabricarmi Chiesa, e Casa, come io avessi voluto à loro spese, e fissar rendita bastante per fondarvi la Cong/e della Missione, e ch'essi s'impegnavano d'ottenere il consenso di sua Santità: mà essendomi già dedicato al servizio della S. Congregazione de propaganda Fide, ricusai ogni vantaggio di qualsivoglia altra Cong/ne massime che non mi pareva d'aver faccia dà Fondatore. Age quod agis, mi diceva à me medesimo. Sono mandato à Cina. à Cina vado. Così m'imbarcai per la nova Spagna, lasciando l'ameno clima del Perù, terra fertilissima non solo d'oro e d'argento, ma in ogni (f. 2) sorte di viveri, benchè non vi siano mai pioggie. Arrivato in Acapulco porto di Messico in tempo che dovea esser giunto il Galleone delle Filippine, aspettatolo anche fuori di tempo, restammo tutti delusi; poichè in quell'anno il Galleone si perdè, ne se n'è avuta mai nuova. Fui dunque costretto d'andar'à Messico, come feci, ed'ivi restai un'anno, sino chè venne l'altro Galleone; sicome in Lima, così in Messico mè la passai trà i Padri di S. Filippo, come se fussi uno di loro, facendo tutte le loro funzioni e mangiando con loro in Refettorio. L'Arcivescovo di Messico, come anche il Vicerè, ch'era il Duca d'Albuquerque, e la di lui Moglie, ch'era Sorella carnale del Duca di Medina Celi, ch'io avevo conosciuto in Roma, Ambasciadore di Spagna, e molti altri Principali della Città, non furono inferiori in favorirmi ai Peruani, ed'il Vicerè mi fece una lettera per il Generale del Galleone, acciò mi passasse alle Filippine. Così ritornato ad Acapulco, ed i imbarcatomi nel detto Galleone per trè mesi in circa di tempo sempre quasi col medesimo vento, ed il mare tranquillo, arrivammo all'Isole Mariane, e di là alle Filippine. Qui ancora mi convenne stare da due anni incirca essendomi stato impedito il viaggio, e dà diversi accidenti, e dalla malizia umana; di maniera che vedendo, chè stando vicino à Cina, iam incipiebant mysteria procurai per mezzo degli Amici coll'occasione, che vennero altri Missionari della S. Congregazione à portar la beretta da Cardinale all'Ill/mo de Tournon b. m. d'aver una nave à mia requisizione, e sotto la mia condotta e cosi vestito da secolare secondo l'instruzione mandatami dal detto Sig/r Cardinale che stava preso in Macao, e facendola da Capitanno, senza che nessuno mi conoscesse eccetto i Missionarii, doppo diverse, e furiose tempeste arrivammo finalmente a Macao. Qui si mutò la scena, (f. 2 verso) e fu il roverscio della Medaglia di Lima, e di Messico. Ingiurie, maltrattamenti, rimesse di nuovo con gran rigore

le guardie al Sig/r Cardinale, presi diversi Missionarii obbedienti al Legato Apostolico, e mandati via per forza, ed'io finalmente con quei, che portarono la beretta al Sig/r Cardinale, l'Abbate Cordero ed'altri ristretti in prigione senza sapere che peccato avevamo. Tanto le Guardie del Sig/r Cardinale, quanto le nostre erano veramente Cinesi, mà erano come i burattini che si vedono, senza chè si vedino le mani, che li muovono. Un giorno il Capo di queste guardie del Sig/r Cardinale, ci dissero che stavano lì perchè così volevano quei del Saripatan (così chiamano la Chiesa de Gesuiti in Macao). Finalmente doppo alcuni mesi di molestie, sicomme fummo fatti prigione senza legitimo ordine di nessun Mandarino, così ancora uscimmo da noi medesimi, annoiati di stravi più senza verun ordine de Mandarini: mà pochi giorni doppo ricuperata la libertà fui costretto d'assistere al lagrimevole spettacolo della morte del sopradetto E/mo de Tournon, à cui io ebbi di raccomandar l'anima e tenerli avanti il crocefisso fin chè spirò; morto di puri stenti, disgusti, e tormenti per la diffesa della purità della nostra S. Relligione contro Confugianisti, ò siano Giansenisti di Cina. Doppo ciò fui chiamato a Cantone per ordine dell'Imperatore, per poi andare a Pekino. Vi arrivai finalmente, e vi sono stato fino ad'ora, sempre navigando contro aqua, con tutti gli ostacoli, impedimenti, raggiri, machine, e furberie di quei, che vogliono essere soli ipsi in tutto il mondo, perchè non est consilium contrà Dominum: per questo appunto credo che Dio m'abbia condotto per tanti camini, e stenti, e dilattati viaggi, come il Popolo d'Israelle nel deserto, che benchè abbia io fatto sempre tutti i sforzi per giungervi (f. 3) presto, vi si sono sempre fraposti tanti impedimenti, che mi hanno rittardato contro mia volontà otto anni nel camìno; poichè se vi fussi gionto presto con i Sig/ri Giampé, e Sala, con i medesimi Sig/ri anche presto nè sarei uscito, conforme la S. Cong/ne medesima saviamente me lo notò nelle prime lettere che dà lei ricevei doppo giunto in Cina. Arrivammo à Pekino cinque Missionarii assieme, trè della S. Congreg/ne, e due della Comp[agni]a: questi due, con uno della S. Cong/e ch'era il Pad. Fabri Agostiniano son morti, l'altro cioè il Sig/e Ripa è ritornato à Napoli à far'il Fondatore, et ecce relictus sum ego solus, di quanti furono elletti colla F. M. dell'E/mo de Tournon, io solo resto ancora in Cina. Nel medesimo giorno che giungnemmo tutti cinque à Pekino, fummo condotti à dirittura à Pallazzo, ed'introdotti alla presenza dell'Imperatore, ci parlò per molto tempo à ciascuno sopra la sua scienza, e giaché riferisco à V.E. l'occorso, è necessario dir la cosa, come veramente è. Nessuno fù più gradìto dall'Imp/e ch'ìo, ch'era l'ìnfimo di tutti, di maniera ché fin d'allora cominciò à lodarmi, e continuò per molti anni anche con diversi regali, chiamandomi continuamente alla sua presenza, e facendomi moltissime cortesie anche con distinzione degli altri Europei, e con tanta familiarità, ch'egli medesimo scriveva le note di Musica, e me le faceva rivedere, e dandomi egli stesso la sua penna faceva scriver anche à me sopra il suo tavolino, e molte volte nel medesimo Cimbalo sonavammo tutti due ciascuno con una mano. E quel che è d'avertìre, non tanto godeva della Musica, diciam così, mecanica, come l'imparano i nostri Musici, ma gustava della speculatìva, conforme se né tratta nella Mattematica, cîoè della proporzione delle voci, e de toni per via di numeri, e di metter'in note le arie cinesi. Per questo mi diede da dieci, e più Discepoli, trà quali erano alcuni Mandarini, ed'altri Figli de Mandarìni, e l'inferiore (f 3 verso) à tutti gli altri era uno che stava attualmente col Padre Liebstain Gesuita, quale per ordine dell'Imp/e fugli levato, e dato à me, V.E. può giudicare con ché gusto de Padri, e finalmente volle ch'io stessi continuamente dalla mattina fîno alla sera dentro del suo medesimo Giardino, con trè Principi de suoi Figliuoli, cioè il terzo, ch'era già dichiarato Regolo, ed il decimo quinto, e decimo sesto acciò imparassero le dette proporzioni, e né venissero anche alla prattica, e nel prîmo giorno

che mi dichiarò Maestro dé suoi Figlj, volle farmi un'onore, che mi disse poi un Mandarino, che à nessuno grande dell' imperio, era stato mai fatto, e fù, che volle ch'entrassi à cavallo non solamente nel primo recìnto del suo Pallazzo, e giardino, dove smontano tutti i grandi, e Mandarini, ma ancora nel più interiore, dove anche i Regoli, e Regolesse non possano andare, se non à piedi, e cosi volle ch'andassi per tutto il giardino, accompagnato dà uno de principali Eunuchi della P[rese]nza, poichè nessuno altro può ivi entrare senza ordine espresso, fin'à un luogo, dove m'aspettavano i trè sopradetti Principi, col primo Eunucho della P[rese]nza dell'Imper/e, i quali uscirono fuori dell'appartamento per un gran spazio di camino nel giardino sin'a un ponte, dove io smontai, e fui da loro condotto nell'appartamento, assegnandomi il medesimo Imp/e un'Eunucho che mi servisse, ed'altri onori, che vi vorebbe molto tempo à riferire: mà gìusto li buonî, è speciali trattamenti ìnvidie, et odiis fomitem ministrarunt, e ciò è sì certo, che uno de Grandi intimo di palazzo, quando si commincio à mutar la scena, mi disse in confidenza: Tù sei divenuto troppo grande nella Corte, daì negli ochi, à tuoi Compagni che t'invidiano. Mà quel che trafisse il cuore di questi Invidiosi, e che gli fece risolvere à metter tutto in opra per rovinarmi, fù che l'Imp/e colla confidenza con cui mi trattava volle sapere, se il (f. 4 verso) Papa aveva deciso sopra i riti Cinesi, il che gli avevano sempre occultato, perchè mostrava aver'ambizione, che il suo giudizio circa i detti Riti, fusse il medesimo che quello del Papa, ed'infatti avendogli io detto, ch'aveva già deciso, ed avendo voluto sapere le decisioni, disse che anche à Lui pareva così, e che tutto ciò si poteva permettere, echè scrivessi à S. San/à di mandar pure Sogetti, che sarebbero stati cosi ben trattati come faceva à me medesimo, e così aveva già dato corso ai decreti Apostolici, e la Missione stava già aggiustata: ìn esecuzione di questo commando scrissi à S. S/tà per'i sogetti, ed'esponevo ch'avendo rapresentato al Imp[erator]e le decisioni di S. S/tà l'Imp/e non aveva dato il minimo segno di disgusto, e che perciò non credesse à quei che sempre scriverano che l'Imp[erator]e voleva scacciare quei Missionarii, che inerendo alle decisioni di S. S/tà non permettevano i Riti superstiziosi proibiti etc. et ordinai che vi si aggiungesse, che questi tali erravano, e che in nessun conto si doveva loro credere. Con tutto ciò tanto fecero, che in luogo di ringraziare l'Imp/e che la Missione già restava aggiustata, mutarono per mezzo delle falsità del Mandarino Ciaociang tutta la lettera, e fecero poi credere all'Imp/e ch'io l'ingannavo, e che dicevo che il Papa aveva deciso per tirare il consentimento da S. Maestà, e poi avvisarne il Papa, acciò decidesse, poichè, dicevano, se S. Sa/tà sapesse, ché V. M. non vuole, mai deciderebbe contro i Riti, e così appunto gli confermarono, quando venne la constituzione *Ex illa die*, dicendo che ìo avevo ingannato anche il Papa, e che perciò S. San/tà aveva deciso. Cosi cominciarono à esacerbare contro di me l'Imp/e fin'à tanto ch'entrò poi in Corte Inimicus Homo il P. Gio: Mourat Portughese b. m. il quale à forza di regali agli Eunuchi, e Mandarini, e con callunie grossolane (f. 4 verso) contro di me fatticò otto, e dieci anni à scavallarmi. Non si scandalizzi V. E. che relligiosi faccino tali cose, perchè veramente si può dir di loro: commixti sunt inter Gentes, et didicerunt opera eorum, e forsi anche quel che siegue. Però dà qui si vede chìaramente che l'impegno non era dell'Imp/e mà de Gesuiti, che lo pregavano d'impegnarsi à loro favore. E ciò si vide anche la seconda volta, quando avendo concesso à Mons/r Mezzabarba, che si mettessero in prattica i decreti Ap/lici, ed'avendoli perciò noi altri tutti dato grazie, poi lo fecero rivoltare, con maniere indegne dell'Agente, e Paziente; Mà non si fìnìrebbe mai, se volessi entrare à dar relazione a V. E. di tutti i stratagemi, e dé grandi disordini dé Padri della Compagnîa messi în opera contro la S. Sede ed'i suoi decreti, contro ì Legati Ap/lici, contro la S. Cong/e e i di lei Missionarii,

e particolarmente contro quei, che con magior affetto desiderano servirla: onde per restringermi à quel che tocca solamente la mia Persona, le dirò, che avendo cosi di longa mano procurato di mettermi în disgrazia dell'Imp/e fù poi facile, quando stava qui Mon/r Mezzabarba, ch'avendo io ricusato di sottoscrivere una relazione dà loro aggiustata come avevano voluto ìngiuriosa al Legato Apostolico, ed'asserire, che certe proposizioni erano del medesimo Legato ch'io non avevo intese, ne sapevo s'erano sue, ò nò. Fù facile dico che l'Imp/e in un impeto di collera chiamatomi alla sua presenza, mi facesse bastonare, e scarricarmi sopra una grandine di pugni, e poi legarmi con nove grosse cattene, e mettermi in prigione, dove steti dieci giorni, e poi intercedendo Mns/r Mezzabarba, mi liberò, e diede ordine che stessi ò nella casa de P. Gesuiti Francesi, che l'Imp/e diceva esser sua, e con questo titolo quando arrivai à Pekino l'assegnò à me, ed à miei Compagni per abitarvi, opure (f. 5 recto) in qualche altra casa vicina, mà senza cattene e con tutta libertà dentro la casa: mà i nostri amici mi misero prima in una stanziola molto ben serrato senza poter vedere nessuno, se non il Padre Carceriere, e poi parendo loro che ivi non stessi ancora bastantemente angustiato, fabbricarono à posta una prigione in un luogo molto separato della casa, ed in queste carceri nuove mi fecero patire quel che vollero e che è difficile di raccontare fin à rinserrarmi sì stretto, che non lasciarono se non una picciola fenestrella per dove mi portavano a mangiare à spese mie, e quenti plurimi, cioè ad'arbitrio de loro servitori, senza permettere che vedessi, ne parlassi con nessuno, e fin'à negare per'otto, e più mesi l'entrata al medesimo Confessore, e con mill'altre incommodità, angustie, e tormenti: mà quel che forsi non si crederà si è ch'avendomi l'Imperatore affetto, e menatomi seco in Tartaria, dove stiedi sette mesi del tutto libero, al ritorno che feci nella casa de Padri Francesi in Pekino doppo due ò tre giorni anché quì di piena libertà, se né venne il P. Perennin con dodici, ò quindici servitori, e senza nessuno nuovo ordine dell'Imp/e mi fece prendere per forza e stascinarmi dentro le carceri nuove, ed'ivì riserrarmi, ed'un loro Fratello Coadiutore (in scelere) arrivò à mettermi manus violentas adosso, e strapparmi tutti i vestiti; al contrario io mai mi diffesi, e volendo un servitore dar'à quelli del P. Perennin, che mi prendevano, l'impedii dicendo che i Christiani doveano patire la violenza, non farla, e non prender l'esempio dà quei cristiani manigoldi. Tutto ciò è accaduto in faccia di molta gente, e con scandalo grande, ed io n'hò mandate fedi autentiche à Roma: séd ex his omnibus erripuit me Dominus: poiché morto il vecchio Imp/e il presente che mi conosceva recordatus est nominis mei, e mandò un Mandarino espressamente à liberarmi ed allora i detti (f. 5 verso) Padri Francesi non potendomi aver più carcerato nella loro casa, non mi ci vollero più ne anche libero, e per farmene uscire presto fin'à detterminarmi il giorno (cose indegne) arrivarono à negarmi di celebrare, quando à loro si dovea ciò negare ch'erano scommunicati. Così finalmente uscii, e pochi mesi doppo comprai una casa per i Missionarii della S. Cong/e dove al presente sono aspettando l'ordine e commandi di V.E. Quest'Imp/e mì risguarda per grazia del Sig/e con buon'occhio, e mi hà fatti onori particolari. Il P. Gio: Maurao doppo esser stato in esilio due anni (parmi) fù ricondotto con catene in questa città dove fù bastonato, ebbe la tortura, e giudicato da Tribunali fù sentenziato à morte come Fautore ed'Aderente de ribelli, e poi finalmente mandato in esilio, ivì fù ammazato, e poi abbrugiato, e l'Imp/e si dichiarò con noi altri Europei quando lo mandò in esilio, che ciò non era per acusa della Relligione Christiana, mà per'essersi voluto mettere in negozii che non gli appartenevano, anzi in un altra occasione disse, che non era Christiano ed'altre ingiurie. Il Mandarino Ciaociang, del quale si son sempre serviti i Padri per far quel che volevano con l'Imp/e passati già sono cinque anni che stà carcerato con una pesantissima

goliglia all'uso di qui, confiscati i suoi beni, e date le sue mogli a persone vilissime ed i suoi figli incatenati, ed hà più di 70 anni (se pur'à quest'ora non è morto). La presa di questo Mandarino non per ordine dell'Imp/e mà da se stesso, quando era già uscito dalla presenza dell' Imp/e la mia liberazione e l'esilio del P. Maurao furono quasi nello stesso tempo, con poca differenza, e han dato che dire, e fatto fare molte rifflessioni anche da Gentili; Dio abbia fatto à questi misericordia, e converta il Ciaociang se non è morto. Questa aderenza del P. Maurao, e di qualunque altro han messo in sospetto tutti gli altri Europei e sono state la principale, e forse (f. 6 recto) l'unica causa dell'espulsione di tutti i Missionarii dalle Provincie di Cina, degnandosi S. Maestà di lasciarci quì in Pekino e in Cantone. E' stato qui l'Ambasciatore del Rè di Portogallo con molto sforzo per la sua parte, ma per parte dell'Imperatore con molta indiferenza, e credo chè non verrà più voglia al Rè di mandarne, ed'in quanto alla Missione hà fatto più male che bene. Io sono stato sempre Servitore di Mons/r Ludovico Ant/o se mal non mi ricordo degnissimo Vescovo di Todi, e vorrei poterlo raguagliare di tutte queste cose, come fò à V.E. mà non m'essendo più tempo quasi per mandare le lettere à Cantone, prendo ardire di suplicare V.E. di volergliele partecipare assieme coll'annessa lettera. Mons/r Foucquet anche quando era le Père Foucquet è stato sempre mio Padrone, ed'Amico, e l'hò sempre stimato per le sue belle maniere, errudizione, e talenti, che Dio gli hà dato e gli resto molto obligato, che m'abbia aperta la strada di mettermi di nuovo sotto il potente patrocinio di V.E. massime trovandomi in medio nationis prave, et inter falsos fratres, e di far conoscere à V. E. à di cui piedi prostrato baccio umilmente la sagra porpora, ché benché abbia bacciato per molti anni, sono stato però sempre, e sarò finchè avrò vita

Di V.E.

Um/o Dev/mo ed Obb/mo Servi/re
Teodorico Pedrini Ind/o Missi/o Ap/lico.

Pekino 2 Ottobre 1727.

Miscellanea

Nicht selten wird der Vorwurf laut, daß gerade die Missionswissenschaft pure Theorie und ohne Bedeutung für die Praxis sei. Daß dies nicht sein muß, zeigt P. Dr. *Walbert Bühlmann* OFMCap. mit einer Sammlung von *Predigten in Suaheli* mit dem bezeichnenden Titel «The Word is made flesh» (A Collection of Sermons in Swahili with an Introduction. 155 pp. Tanganyika Mission Press, Kipalapala, Tabora). Schon die Tatsache, daß in der englischen Einleitung die Grundsätze wiederholt werden, welche der Verfasser in der NZM 1955, 204—220, 251—265 (und separat «Die Predigtweise in Afrika», Schriftenreihe der NZM XIII, Schöneck/Beckenried, 1956) dargelegt hat, zeigt deutlich, daß er sie in den 34 vorgelegten Suaheli-Predigten auch verwirklicht hat — oder wenigstens zu verwirklichen sucht. Denn inwieweit der Erfolg den aufgewandten Mühen entspricht, müßte uns ein Kenner des Suaheli verraten. Hier sei aber wenigstens die Tatsache einer solchen nach afrikanischen Gesichtspunkten aufgebauten Predigtsammlung dankbar vermerkt. Beckmann

Christliche Gemeindefeiern in Neubritannien (Südsee)

Von P. Carl *Laufer*, M.S.C.

Wenn man die Porträtphotographien der heutigen Eingeborenengeneration mit jenen Bildern vergleicht, die vor 75 Jahren zu Beginn der Missionierung Neubritanniens gemacht worden sind, so ist man überrascht über die auffallende Veränderung der Physiognomie, die inzwischen einen offenen und veredelten Ausdruck angenommen hat. Fremde Beurteiler haben sogar behauptet, daß sie heute noch auf den ersten Blick an den Gesichtszügen eines Südseeinsulaners erkennen könnten, ob es ein Katholik oder ein Heide sei. Neben dem geheimnisvollen Wirken der göttlichen Gnade hat auf die Formung der äußeren Erscheinung ganz sicher der Umstand einen wesentlichen Einfluß ausgeübt, daß diese Menschen zu einer systematischen Pflege christlichen Gemeinschaftslebens erzogen wurden und zwar auf der Grundlage jener positiven sozialen Faktoren, die schon im Heidentum zu finden waren.

Das Volk hatte von jeher Feste gefeiert mit Tänzen teil sakraler, teils säkularer Natur. Die mehr als zweifelhaften Feierlichkeiten der exklusiven *Geheimbünde* mußten, wo solche bestanden, mit der Annahme des Christentums verschwinden im Gegensatz zu den periodischen Veranstaltungen der sogenannten *Männerbünde*, die Allgemeingut waren und zumeist einen tiefreligiösen Kern besaßen. Darum wurden sie beibehalten, wenn auch an der Peripherie noch manches zu ändern war. Dasselbe galt auch von den eigentlichen *Volkstänzen* bei Gelegenheit von Ernte, Hochzeit und Tod. Die Missionare haben mit Erfolg versucht, in diesen Dingen die Führung in die Hand zu bekommen und die Gestaltung der Feierlichkeiten auf ein höheres Niveau zu bringen: Man eiferte die eingeborenen Dichter und Komponisten an, statt der alten Texte und Melodien neue zu schaffen, setzte für die besten Produkte Preise aus, schenkte den besten Darstellern bunte Vogelfedern als Schmuck und Muschelgeld als Belohnung und bot vor allem den Leuten die passenden Gelegenheiten, um sich auf rechtschaffene Art und Weise zu freuen und gegenseitig zu beglücken.

Fast auf allen Missionsstationen wird der Namenstag des Paters von der ganzen Gemeinde mit Sang und Klang gefeiert, mit Gesängen, Reden, Tänzen, gymnastischen Übungen der Jugend und mancherlei Schalkereien, abschließend mit einem gemeinsamen Festmahl, zu dem auch die Nachbarn geladen sind. Zu einem wahren Katholikentag gestaltet sich das Namensfest des Bischofs, das Tausende von Menschen auf der Missionszentrale zusammenzieht. Alle Inselstämme, soweit sie durch Kontraktarbeiter vertreten sind, fühlen sich geehrt, ihre volkseigenen, farbenfrohen Maskentänze und Reigen aufführen zu dürfen. Vom Mittag bis zum Abend laufen dann vier bis sechs verschiedene Tanzgruppen ohne Unterbrechung nebeneinander her, weil für sie in einzelner Folge die Zeit nicht ausreichen würde. Alte Sakraltänze, die ehemals in ängstlicher Scheu vor der Frauenwelt geheim gehalten wurden, wickeln sich heute ungeniert in aller Öffentlichkeit ab.

Andere Gelegenheiten zu ähnlichen Gemeinschaftsfeiern bieten sich das ganze Jahr hindurch, anläßlich eines Neubaues, einer Kirchweihe, einer Heirat, einer Totenehrung, eines Erntedankfestes oder der Aufnahme junger Menschen in den Stammesverband als Vollmitglieder. Es sind beileibe nicht alles religiöse Motive, die dabei zum Ausdruck kommen, obschon das Religiöse oft genug im Vordergrund steht. Die Leute von Paparatava beispielsweise stellten seinerzeit im Tanz das Leiden Jesu dar, und im Juli 1956 führten die Eingeborenen von Tavuiliu

gleicherweise die 14 Stationen, abschließend mit der Auferstehung Jesu, vor, wofür sie unter 30 Kompetenten den ersten Preis errangen. Bei den Mandas-Sakraltänzen der Baining in Marungga, die volle drei Tage währten, predigte der Missionsobere den überglücklichen Zuhörern: «Die katholische Mission ist nicht, wie manche sagen, gegen eure alten Sitten und Gebräuche, achtet diese vielmehr und sucht sie zu erhalten und zu fördern. Bewahrt, was gut ist in eurem Volkstum, und freut euch im Herrn! Wenn aber das Eine oder Andere darin für euch als Katholiken nicht mehr passend sein sollte, dann folgt der Anweisung eures Priesters und macht es besser!»

Die Eingeborenen sind durchweg auch geborene Schauspieler. In den ersten Zeiten haben darum die Missionare mit Rücksicht auf diese Veranlagung ihres Volkes Bühnenstücke verfaßt und von den Kindern ihrer Internate und Schulen aufführen lassen. Vielfach war die Darstellung im Beginn noch zaghaft und steif, sei es daß der Stoff den Spielern nicht lag oder die Sprache zu europäisch-abstrakt oder der Raum einer geschlossenen Bühne zu beengend war. Die Sachlage wurde jedoch sofort anders, als die Eingeborenen das Heft selbst in die Hand nahmen und ohne jedwede Beeinflussung durch Außenseiter Thema, Text und Regie ausarbeiteten, zuerst freilich noch in Anlehnung an gewisse europäische Vorlagen, die ihnen in Erinnerung waren, dann aber vollkommen selbständig und freizügig. Allen voran haben sich wieder die Eingeborenen von Tavuiliu als die besten Schauspieler gezeigt, die aus dem Stegreif Bühnenstücke von drei und vier und mehr Stunden aufführen. Ein sehr beliebtes Thema ist auf den verschiedenen Plätzen die Darstellung der jeweiligen Stationsgründung in all ihren ernsten und amüsanten Phasen. Den größten Erfolg aber hat das meisterhafte Schauspiel «Kusi» von dem inzwischen verstorbenen P. A. Mayrhofer gezeitigt, das die Bekehrungsgeschichte Bainings zum Inhalt hat und von den Schülern der Katechistenschule selbst im Nachbarvikariat der Nord-Salomonen über ein Dutzend Mal geboten wurde. Eindrucksvoll sind immer auch die Weihnachts- und Krippenspiele, bei denen für gewöhnlich die ganze Zuschauerschaft aktiv sich beteiligt. Immer zu haben ist das Inselvolk für lustige Schwänke, die vor allem auf die Kosten der alten Zauberer, der chinesischen Händler, der japanischen Soldaten, der ulkigen weißen Touristen, der autoritären Regierungsbeamten und der gutmütigen Missionare gehen.

So ist bald hier, bald dort etwas los im Kanakenlande und die Mission hat keinen Grund, darüber traurig zu sein. Im Gegenteil, den Leuten wird immer wieder gesagt, daß man einem Katholiken die Freude und die Gotteskindschaft am Gesicht ablesen müsse, daß für Einzelgänger und Kopfhänger in unserer Gemeinschaft kein Platz sei und daß sie Gott und der Kirche keinen besseren Dienst erweisen können, als wenn sie ihnen all ihre guten Anlagen und Fähigkeiten zur Verfügung stellen!

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage. In Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege, Knud E. Løgstrup herausgegeben von Kurt Galting. 1. bis 6. Lieferung, Sp. 1—576, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Mit Freuden begrüßen wir das Neuerscheinen dieses bewährten Lexikons, das infolge seiner Gegenwartsnähe und weltweiten Sicht gerade der Missionswissenschaft und Missionaren große Dienste leisten kann. Bei aller Wahrung des protestantischen Standpunktes, zumal bei grundlegenden Artikeln, wird überall auch der katholischen Sehweise Rechnung getragen. Schon die Tatsache, daß jeder bisher erschienene Faszikel eine Reihe namhafter katholischer Gelehrten zu Mitarbeitern zählt, zeigt, wie ernst es die Herausgeber mit einer sachlich-objektiven Bearbeitung und Beurteilung der behandelten Fragen nehmen. Daß bei der Zielsetzung dieses Nachschlagewerkes gerade auch die Mission in Vergangenheit und Gegenwart unter verschiedenen Stichwörtern zur Darstellung kommt, dürfte nicht überraschen. Erfreulich ist, daß dabei auch die katholischen Missionsanstrengungen eine entsprechende Würdigung erfahren, wie z. B. in den Artikeln «Äthiopien» (wobei allerdings die jüngste katholische Entwicklung zu summarisch behandelt wird), «Afrika» (über die katholische Mission berichtet Prof. Dr. Thomas OHM OSB in einem eigenen Abschnitt), «Amerika» (ob man in Kolumbien wirklich «von Verfolgung der Protestanten» [Sp. 317] reden kann, dürfte angesichts der politischen Entwicklung und Lage doch sehr fraglich sein) und «Arabien» (Sp. 528 wird Kuweit ein Bistum genannt, ist aber nur Apost. Vikariat). Besonderen Missionsfragen werden eigene Artikel gewidmet, so der «ärztlichen Mission» (mit besonderer Behandlung der katholischen), der «Alkoholfrage in den Missionen», der «biblischen Botschaft gegenüber dem Amida-Buddhismus», «Anknüpfung» (von H. Kraemer), »Missionsapologetik» etc. Die Art und Weise wie bei andern bedeutenden Stichwörtern (z. B. «Abendmahl», «Amt») die Missionsverhältnisse, bzw. «die jungen Kirchen» miteinbezogen werden, zeigt deutlich, daß diese nicht mehr nur gleichsam am Rande behandelt werden, sondern schlechthin zu einer abgerundeten Darstellung einer Frage gehören. Das gleiche gilt von der Darstellung der einzelnen Denominationen, wo z. B. unter «Adventisten» oder «Anglikanischer Kirche» auch die entsprechende Beschreibung ihrer Missionstätigkeit zu finden ist. Für die Kenntnis der Missionsgegenwart und Missionsprobleme sind fernerhin die verschiedenen ethnologisch-religionswissenschaftlichen Beiträge von Wert, so bei den Ländern «Afrika», «Amerika» oder in Einzelbeiträgen «Aberglaube» (leider ohne besondere Berücksichtigung der Missionsverhältnisse), «Animismus», «Anthropos» etc. Besonders begrüßenswert sind in diesem Zusammenhang kurze Charakteristiken neuerer Forschungsgebiete, wie «Ägyptologie», «Afrikanistik», «Amerikanistik», die wenigstens erste Orientierung nebst Literaturangaben bieten. — Die Gesamthaltung des Lexikons scheint bisher eine so bewußt ökumenische zu sein, daß es nicht nur von protestantischen, sondern auch von katholischen Lesern begrüßt und mit Nutzen benützt werden kann. Beckmann

König, Franz: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch.* Die Grundbegriffe. 956 Spalten mit 4 Religionskarten. Verlag Herder, Freiburg 1956.

Der jetzige Erzbischof von Wien hatte sich schon durch die Herausgabe des dreibändigen Handbuches der Religionsgeschichte «Christus und die Religionen der Erde» ein großes Verdienst erworben. Mit ziemlich genau hundert Mitarbeitern bietet er auf fast tausend Seiten ein hervorragendes Wörterbuch der religionswissenschaftlichen Grundbegriffe. Es war sicher seinerseits eine mutige Tat von Anwander, allein ein ähnliches Wörterbuch zu schreiben, das in der NZM damals entsprechend begrüßt wurde. Aber gerade dieser Vergleich zeigt auch, was ja zu erwarten ist, daß die Gesamtleistung der hundert Fachleute, die je nur ihr Spezialgebiet behandeln, viel umfassender ist und viel tiefer geht. Die Benutzung dieses Wörterbuches, etwa unter einzelnen Leitideen, wie Unsterblichkeitsglaube bei den verschiedenen Völkern und Religionen, Kultformen etc., ist sehr anregend und befriedigend. Allen, die sich in irgend einer Form mit den Religionen der Erde befassen, vom jungen Studenten bis zum alten Missionar, kann man das Werk nur angelegentlich empfehlen. Frei

Gordon, Cyrus H.: *Geschichtliche Grundlagen des Alten Testamentes.* Berechtigte Übertragung aus dem Englischen von Hans Marfurt (herausgegeben von Dr. H. Haag), Benziger Verlag, Einsiedeln 1956, 326 S.

Die ntl. Botschaft ist nicht verständlich ohne die des Alten Bundes. Darum ist auch das Alte Testament aus der missionarischen Verkündigung dieser ntl. Botschaft nicht wegzudenken. Der Missionar sieht sich daher immer wieder genötigt, das Alte Testament auszulegen und zu erklären. Dabei steht er aber oft und oft vor Fragen und Problemen und der Notwendigkeit vielfältiger Einzelkenntnisse. Aus diesem Grund bedarf er geeigneter Hilfsmittel. Als solches bietet sich nun auch dem Deutschsprachigen die flüssige Übersetzung des zunächst als Lehrbuch für seine Schüler gedachten Werkes «Introduction to Old Testament Times» (Ventnor, New Jersey, Ventnor Publishers, 1953) aus der Feder des in Fachkreisen vor allem als Spezialisten für Ugaritische Sprache und Literatur bekannten Professors für Assyriologie und Ägyptologie am Dropsy College (Philadelphia) an. Nach einem Vorwort zur deutschen Ausgabe vom Herausgeber und demjenigen zum englischen Text vom Verfasser orientiert ein erstes Kapitel über die Quellen und Methoden der Geschichte des Alten Orientes. Auf dem Hintergrund der kulturellen, politischen und religiösen Umwelt rollt in 16 weiteren die ganze atl. Geschichte, angefangen von der Urgeschichte bis zum Ende des Perserreiches und der beginnenden hellenistischen Zeit vor dem Leser ab. Die biblischen Berichte bilden meist den Vordergrund der Darstellung, werden aber dauernd mit der Umwelt in Beziehung gesetzt und von ihr her beleuchtet. Wo die Umweltgeschichte in den Vordergrund tritt (Ägypten bis zur Amarnazeit, Mesopotamien bis zur Amarnazeit, Die Amarnazeit, Ugarit, die Funde von Karatepe [K. III, IV, V, VI, XIII]), wird immer ihre Bedeutung für die biblischen Texte aufgewiesen. So nimmt sich das Buch auf weite Strecken wie eine durch diese Beziehungspunkte besonders lehrreiche und interessante Zusammenfassung der biblischen Geschichte aus. Es geht aber dem Verfasser nicht nur um politische Geschichte, sondern ebensosehr um Kultur- und Geistesgeschichte. Ferner werden wichtige Bemerkungen zur Literaturgeschichte, vor allem zur Geschichtsschreibung gemacht. Sie finden sich über das ganze Buch verstreut, vor allem aber in den Kapiteln «Ugarit» (VI), «Homer und der alte Orient» (VII) und zusammengefaßt im Anhang über «Literatur und Geschichtsschreibung im alten Orient» (S. 295—303). Die Ausführungen sind — bei aller nüchternen und sachlichen Beurteilung — von großer Wertschätzung des Alten Testamentes und — bei aller Einordnung in die Umwelt und den vielen Hinweisen auf Parallelerscheinungen (z. B. für den Prophetismus S. 67) — von der Überzeugung von der Einzigartigkeit des Volkes getragen, das uns die Bibel geschenkt, zu dem übrigens der Verfasser selbst gehört. Der alt. Geschichtsschreibung wird trotz dem vom Verfasser mit zahlreichen, selbst beobachteten Belegen geführten Nachweis mancher epischer Elemente in ihr, mit guten Gründen ein bedeutend größeres Vertrauen entgegengebracht, als dies etwa seitens deutscher Gelehrter um M. Noth der Fall ist, ähnlich etwa wie von W. F. Albright (vgl. die Beurteilung der Patriarchengeschichte im Lichte der Nuzu-Texte [K. VIII], wenngleich der Verfasser für die Datierung eigene Wege beschreitet [S. 113 ff.]). Was die Darstellung der religiösen Ideen betrifft, durchzieht das Buch eine — man möchte sagen — etwas rationalistische Geisteshaltung, wie sie dem liberalen Judentum eigen ist (vgl. die Beurteilung der Propheten, der Weissagungen, des Messianismus und der eschatologischen Hoffnungen, des «Monotheismus» Israels). Daher ist das Buch nicht für jedermann, sondern nur für unterscheidungsfähige Leser. Aber für solche ist es höchst lehrreich und nützlich. Trotzdem es eine Einführung ist, bietet es nämlich eine Fülle von Beobachtungen, die der Autor aus seiner eigenen, ausgedehnten und gründlichen Kenntnis des alten Orientes gewonnen hat und man nicht auch anderswo lesen kann. Eine ziemlich eingehende Diskussion der geschichtlichen Darstellung, der Ausführungen über die israelitische Geschichtsschreibung und die Zeichnung der religiösen Ideen bietet Herderkorrespondenz 8 (1953/54) S. 33—39; 133—132; 236—243. Schelbert Georg

Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XII, Décembre. 882 pages. Paris, Editions Letouzey et Ané, 1956.

Vingt-deux ans après la parution du premier volume de cette Collection, la minovembre 1956 (N. Z. M. 1954, p. 70—71; 1955, p. 75—76), nous apporte le XII tome:

Décembre que doit suivre un treizième volume: Tables et compléments. A la mort des deux artisans de cette entreprise (Jules Baudot † 21 déc. 1929, Léon Chaussin † 13 juillet 1945), la seconde équipe, Antin-Dubois, s'est attelée à la tâche. Ce fut de suite un tout autre style. Conception et mise en œuvre ont, elles-mêmes, légèrement évolué, au cours des sept derniers volumes. Elles arrivent à une présentation qui, devant le réaménagement envisagé de l'entreprise, réserve encore modifications et progrès: bibliographie systématiquement classée, relevés d'iconographie, croquis cartographiques etc. — Les quelque 900 pages de chacun des trois derniers mois présentent donc la procession des saints que fait défiler le texte du martyrologe, complété par d'autres héros légitimement empruntés à d'autres sources. En tête de chaque jour, la traduction du martyrologe romain ouvre la marche, éclairé de-ci de-là par diverses notes techniques sur les saints dont on ne connait pas grand chose, ou dont la mention, le nom parfois, posent maints problèmes de critique textuelle. On l'a déjà noté, parmi les livres ecclésiastiques, la tradition manuscrite du martyrologe est spécialement en mauvais état et reste délicate à établir. Des générations d'ouvriers avertis, des esprits perspicaces ont travaillé à éclaircir cet amoncellement de problèmes: Baronius, Bollandistes, Jean-Baptiste de Rossi, Louis Duchesne, dom Quentin et quantité d'autres dont le magistral ouvrage de René Aigrain: «l'Hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire, 1953» évoque les itinéraires et cheminements studieux ... — Dans les 31 jours de décembre, parmi les 400 annonces de saints, 211 notes résument, sur quelques points, l'essentiel du savoir actuel ou bien posent en peu de lignes un problème parfois insoluble ou dont la conclusion négative est une acquisition de l'histoire: telle que l'éclaire une bibliographie critique. — A la suite de cette présentation du texte officiel ainsi examiné, viennent les Notices: biographies, rangées chronologiquement. Décembre en comporte 168: fort variées dans leur fonds, leur valeur, leur rédaction aussi. Saints du Vieux Testament, roi David, Nahum, etc. Nobles âmes qui, au cours des temps, jalonnent la vie de l'Eglise. En tête les saints Innocents et autres témoins de l'Evangile jusqu'à ces deux saintes du XIX^{ème} siècle: mère Cabrini, cette active italienne qui œuvre aux Etats Unis et décède en 1917 et sœur Catherine Labouré qui morte en 1876 clôt la marche du 31 décembre, en ce dernier jour de l'an. En cette procession quelle variété! St-Eloi, St-Nicolas, Ste-Lucie, St-Lazare, Ste-Anastasie, St-Jean, St-Thomas Becket. St-Pierre Canisius, St-Sylvestre, etc. Tout cela monte et se range à l'entour de la crèche du 25 décembre: *manifestation* du Roi de tous les saints, p. 649—657. — Comme dans les six derniers volumes, la vie du style, l'habileté de la présentation, la variété des leçons et des enseignements font de cette suite de jours une lecture particulièrement attrayante. — Pour sa part, autour de François-Xavier, le grand apôtre du XVI^{ème} siècle, le *groupe missionnaire* comporte dans ce volume, surtout des martyrs peu connus qui auréolent de leur sang l'apostolat et les efforts conquérants de l'Eglise. Ainsi, en *Angleterre:* Bx Jean Beche (Thomas Marshall), † pendu 1er décembre 1539, béatifié en 1895, p. 51—53. Bx Edmond Campion, jésuite martyr le 1er décembre 1581, béatifié en 1886, p. 53—60. Bx Raoul Sherwin, prêtre martyr, le 1er décembre 1581, béatifié en 1886, p. 60—61. Bx Alexandre Briant, jésuite martyr le 1er décembre 1581, béatifié en 1886, p. 61—62. Bx Jean Roberts, bénédictin martyr, † 10 décembre 1610, beatifié en 1929, p. 328—331. Bx Thomas Somers (Wilson), prêtre maryr 10 décembre 1610, béatifié en 1929, p. 331—333. Bx Jean Almond, martyr † 5 décembre 1612, béatifié en 1929, p. 197—198. Bx Thomas Holland, jésuite martyr le 22 décembre 1642, béatifié en 1929, p. 393—395. Bx Edmond Coleman, prêtre martyr le 3 décembre 1678, béatifié en 1929, p. 112—114. Bx Guillaume Howard, martyr † 29 décembre 1680, béatifié en 1929, p. 788—790. — Aux portes de la *Chine:* St-François-Xavier † 3 décembre 1552, canonisé en 1622, p. 102—112. Au *Japon:* Bx François Galvez, Jérome des Anges, Simon Yempo, franciscains martyrisés à Yédo le 4 décembre 1623, béatifiés le 7 juillet 1867, p. 154—156. Bx Michel Nacachima, frère jésuite, martyr au Mont Oungen le 25 décembre 1628, béatifié le 7 juillet 1867, p. 682—683. En *Indochine:* Bx Paul Mi, Pierre Duong, Pierre Truat, martyrs le 18 décembre 1838, béatifiés le 27 mai 1900, p. 556. Bx Pierre Thi, André Dung ou Lac, prêtres martyrs † 21 décembre 1839, béatifiés 27 mai 1900, p. 609—611. Bx François-Xavier Mau, Dominique Vy, Thomas De, Augustin Moï, Etienne Vinh, martyrs le 19 décembre 1839, béatifiés le 7 (sic pour 27 mai) 1900, p. 575—577. Bx Simon Hoa, martyr † 12 décembre 1840, béatifié le 27 mai 1900, p. 395—396. En *Terre Sainte:* Bx franciscains martyrs Nicolas Tavilich, Déodat Aribert, Etienne de Cunéo, Pierre de Narbonne, † à Jérusalem en

1391, culte approuvé en 1898, p. 193—197. Bx Antoine Bonfadini, franciscain missionnaire de Terre sainte (mort à Catignola en Romagne le 1er décembre 1482), culte confirmé le 13 mai 1901, p. 51. En *Amérique:* Ste-Françoise-Xavier Cabrini, fondatrice des Sœurs missionnaires du Sacré Cœur († Chicago 22 décembre 1917), canonisée en 1946, p. 616—618 ... — Ces diverses Notices missionnaires à l'exception de celle de François-Xavier p. 102—112, généralement courtes, campent en phrases de procès-verbaux ces vies d'apôtres. Sans rhétorique aucune, on enregistre brièvement des années d'apostolat, un courage énergique, une prison, un martyre, une tête qui tombe et derrière une date, la glorification officiellement décernée. L'exotisme de pays peu familiers, des journées sans histoires, de hauts faits sans témoin, tout cela explique cette atmosphère et cette rédaction depouillée qui demeurent une exception dans ce volume bruissant de vie. Mais derrière ces brefs paragraphes, on entrevoit des âmes et des existences généreuses. Et ces noms évoquent un grand nombre de missionnaires qui resteront à jamais inconnus. Mais Dieu connait les siens ... — La lecture de la Vie des Saints de tout temps a encouragé et soutenu les cœurs généreux. Ce pain vivifiant, ce tonique d'héroïsme chrétien, inlassablement conquérant, restent une nourriture missionnaire. — Pour suivre cette suite de grands cœurs, parmi les Vies de Saints de ce genre, nulle part ailleurs on ne trouve actuellement de meilleure collection, car la marquent au front l'ampleur, la solidité de l'information et l'allant d'une allègre présentation. *Tolle et lege ...*

Ferand Combaluzier

Ambassadeurs de Dieu à la Chine. Textes recueillis et présentés par Edouard Duperray. 270 pp. Casterman-Tournai-Paris, 1956.

«En publiant cette anthologie de textes missionnaires sur la Chine, notre dessein a été de marquer la continuité dans les directives de Rome et dans leur application par les ouvriers évangéliques. Ils témoignent de la vitalité de l'Eglise et de l'action de l'Esprit en elle, en même temps qu'ils peuvent être matière à réflexion sur les problèmes auxquels elle est affrontée aujourd'hui dans les pays non-occidentaux.» (p. 10/11.) Tel est le but que s'est proposé l'auteur. Il divise son ouvrage, comme il l'avoue lui-même «un peu artificiellement» (p. 12) en trois périodes: 1° Approche de la Chine. 2° Au seuil du royaume de Dieu. 3° Nouvelles fondations. Enfin dans un appendice il nous présente quelques textes protestants. En général, on peut féliciter l'auteur du choix des textes présentés, car ils nous fournissent un tableau peint sur le vif, de la vie chinoise et des difficultés auxquels se sont heurtés les «Ambassadeurs de Dieu à la Chine» et qu'ils ont surmontées. Les missionnaires de Chine, maintenant expulsés de leur champ d'apostolat, liront avec plaisir et grand intérêt et aussi avec une certaine nostalgie, ces récits si émouvants de leurs devanciers. — Nous sommes reconnaissants à l'auteur de nous avoir présenté l'instruction de la Propagande aux premiers Vicaires Apostoliques des MEP en 1659, qu'il nomme avec raison «la charte des missions catholiques» (p. 47). Nous regrettons qu'il n'ait pas ajouté à son livre les deux Encycliques de Pie XII aux catholiques de Chine, sur le communisme et le danger d'une Eglise autonome. Elles auraient fourni la preuve la plus éclatante de «la continuité dans les directives de Rome» (p. 12) que l'auteur s'était proposé de démontrer dans son ouvrage.

Louis Andres SMB

Zubillaga, Felix, S.J.: *Monumenta Mexicana* Vol. I (1570—1580). XLII + 32* + 631 pp. (Mon. Hist. S. J. Vol. 77, Monumenta Missionum Vol. VIII.) Apud «Monumenta Historica Soc. Jesu», Via dei Penitenzieri, 20, Romae 1956.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hatte der Missionseifer der in Lateinamerika missionierenden Orden merklich nachgelassen. Es brauchte einen neuen Orden, um wieder etwas Schwung in das kirchlich-missionarische Leben der Neuen Welt zu bringen. Dieser Orden war der Jesuitenorden. — Im vorliegenden 1. Band der Monumenta Mexicana legt F. Zubillaga nicht weniger als 223 Dokumente zur Geschichte der ersten 10 Jahre (1570—1580) der mexikanischen Ordensprovinz vor. Damit bildet dieser Band auch eine wertvolle Ergänzung zum kürzlich neu edierten 1. Band der «Historia de la Provincia de la Campañia de Jesús de Nueva España» von Francisco Javier Alegre S.J. (Cf. Besprechung S. ....). Die Einführung, die P. Zubillaga vorausschickt, ist sehr summa-

risch. Bezüglich der Bemühungen der Jesuiten um Zulassung zur Amerikamission kann er auf seine Einführung zu den «Monumenta Antiquae Floridae» (Mon. Hist. S. J. Vol. 69, Monumenta Missionum Vol. III, Romae 1946) verweisen. Ausführlich werden hingegen die benützten Handschriftencodices beschrieben (17*—32*). Die Edition der Texte erfolgt nach den vom Inst. Hist. S. J. niedergelegten Richtlinien. Zubillaga kann sich ferner darauf beschränken, nur jene Dokumente zu veröffentlichen, die direkt mit der Jesuitenmission in Mexiko in Beziehung stehen, da P. Egaña im ersten Band der «Monumenta Peruana» (Cf. NZM XI, 307 f.) die Dokumente zur Vorgeschichte der Jesuitenmission in Amerika bereits veröffentlicht hatte. Weitaus der größte Teil der edierten Dokumente erscheint erstmals im Druck. Den Missionshistoriker werden natürlich, abgesehen von den Instruktionen des Generals an den Provinzial P. Pedro Sanchez und an den Visitator P. Juan de la Plaza, besonders die von Mexiko nach Europa gesandten Briefe interessieren. Er wird aber diesbezüglich etwas enttäuscht sein, da diese Briefe nicht sehr zahlreich sind. Die Missionare hatten zwar fleißig an den General geschrieben, wie die Listen der «Litterae deperditae» zeigen und der General hatte auch die meisten dieser Briefe erhalten, was wiederum aus dessen zahlreichen Antwortschreiben ersichtlich ist, aber die meisten dieser Briefe sind, obwohl sie den Adressaten erreicht hatten, verloren gegangen. Es werden also weit mehr Briefe von Europa nach Mexiko (oft handelt es sich nur um kurze Bestätigungen empfangener Briefe) veröffentlicht, als umgekehrt. Immerhin sind die Berichte aus Mexiko meist recht umfangreich, besonders die «Litterae Annuae», die, wenn auch mit Vorbehalt zu lesen, doch sehr gute Überblicke über den Stand der Mission geben. Als ein besonders wertvolles Dokument sind die «Acta Congregationis Provincialis Novae Hispanae» vom 5. bis 10. Oktober 1577 (pp. 287—343) anzusehen. Aus den verschiedenen Berichten geht hervor, daß die Jesuiten in Mexiko bei weltlichen und kirchlichen Behörden in hoher Achtung standen, daß ihre Tätigkeit überall geschätzt wurde und daß der Ordensprovinz eine verhältnismäßig ruhige und stetige Aufwärtsentwicklung beschieden war. Ende 1580 zählte die Provinz 35 Priester, 29 Brüder, 22 Scholastiker und 15 Novizen. Ihrer Leitung unterstanden Kollegien in Mexiko, Mechucán, Oaxaca und Pueblo de los Angeles, je ein Hospiz in Vera Cruz und in Tepotzlan. Der Missionsarbeit unter den Indianern wird bereits vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt.

Specker

Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. INSULÍNDIA 2° *vol. (1550—1562),* éditée et annotée par Artur Basílio de Sá. XXXII + 657 pages. Lisbonne, Agência geral do Ultramar, 1955.

Le P. Artur Basílio de Sá, fidèle à la méthode adoptée par le P. António da Silva Rego pour l'Inde portugaise, continue son entreprise de publication des documents concernant les missions de l'*Insulinde.* Chemin faisant, il n'a pas manqué de découvrir des pièces qui, chronologiquement, auraient trouvé leur place dans le premier volume (avant 1550), mais il a préféré les réserver pour un volume supplémentaire (cf. p. XI: par exemple la donation des droits sur l'île d'Amboine faite par Jean III à Jordão de Freitas). — Les sources manuscrites essentielles se trouvent, pour lui, à l'*Arquivo Nacional da Torre do Tombo* et à la *Biblioteca da Ajuda de Lisboa.* Comme on le sait (cf. p. XII—XIV), ce ne sont ordinairement que des transcriptions destinées à la lecture publique dans les maisons de la Compagnie de Jésus: d'où des suppressions, des corrections, qui ne satisfont point aux exigences de la critique historique (témoin le Codex en trois tomes intitulé *Jesuítas no Japão,* cf. p. XIV). L'on ne s'étonne donc point que, dans les cas où c'est possible, on doive leur préférer les textes publiés avec toutes les rigueurs de l'acribie scientifique dans les *Epistolae S. Francisci Xaverii* des Pères Schurhammer et Wicki (n° 12 et 13), ainsi que dans la série des *Documenta Indica* du P. Wicki (n° 2, 4, 6, 14, 19, 20, 26, 27, 30, 35; six extraits seraient à remplacer par les textes publiés dans le tome IV de P. Wicki que n'a pu utiliser le P. de Sá, les n°s 48, 49, 51, 52, 55, 56). — Une grande place est donnée à S. François Xavier, surtout dans les longs chapitres, inédits, de l'*História da Companhia na India* écrite par le P. Sebastião Gonçalves S. J. en 1614 (p. 448—610 avec une notice sur ce manuscrit p. 446—448). Le 28 mars 1556, de Lisbonne, le roi Jean III donnait l'ordre de commencer des informations juridiques sur François Xavier (p. 181—182); ces «Notas biográficas», publiées ici (pour la première

fois, semble-t-il, p. 183—232) et dûès au Franciscain Jean de Eiro, semble-t-il, sont un peu désordonnées; elles couvrent l'ensemble de la vie du Saint. — L'on remarquera que beaucoup des documents donnent des renseignements sur Malacca, d'où ils sont souvent adressés (entre autres la lettre du P. Baltasar Dias aux jésuites de Portugal, p. 233—272). Dans l'ensemble, les 73 lettres ou extraits de lettres ici reproduits confirment l'impression générale qu'on éprouvait en lisant l'Histoire classique de la Mission d'Amboine, composée par le P. Wessels. Les missions de l'Insulinde, situées en dehors de la voie classique qui conduisait de Goa jusqu'à Macao et le Japon, ont souffert de ce demi-isolement. Le recrutement en missionnaires n'a point été poussé aussi activement qu'ailleurs. Les concussions de certains gouverneurs portugais, et surtout les rivalités entre les confédérations de Ternate et de Tidore ont facilité les progrès de l'Islam.

Henri Bernard-Maitre S. J.

Documentação para a Historia das Missiões do Padroado Português do Oriente. Coligida e anotada por Antonio da Silva Rego. *India.* 11° Vol. (1569—1572) 1008 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa, 1955.

Da vorliegender umfangreicher Band der indischen Dokumentensammlung unter den bisher veröffentlichten Bänden eine eigene Stellung einnimmt, wird auch eine Besprechung außerhalb der Reihenfolge verständlich sein, wird doch, abgesehen von 23 meist kürzeren Briefen und Akten aus den Jahren 1569/72, ein einziges, allerdings für die Missionsgeschichte kostbares Dokument der Vergangenheit entrissen (p. 95—835). Es handelt sich um das «Manual Eremitico da Congregação da India Oriental dos Eremitas de N. P. S. Agostinho ou Historia da Fundação da dita Congregação ... pelo Fr. Manuel da Ave Maria» aus dem Jahre 1817, mit einigen Ergänzungen von anderer Hand bis zur Aufhebung des Ordens in Portugal und Indien im Jahre 1833. Das Manuskript befindet sich in der Universitätsbibliothek von Coimbra und wurde dieser vom Erzbischof von Goa, Joh. Chrys. de Amorim Pessoa geschenkt. Das erste Buch bietet eine Übersicht über die Gründung der indischen Provinz 1572 mit ihren einzelnen Zentren: in Goa (Konvent, Kollegien, Kirchen, Augustinerinnenkloster St. Monica), Cochim (1580), Chaul (1587), Damão (1599), Ugulim/Bengalen (Konvent, 1599 mit weiteren Niederlassungen), Hospize in Sind, Meliapur etc., in Malakka (1587—1640), Makao (1589—1833), auf Ceylon (Konvent in Colombo [1606—1655] nebst einer Reihe von Augustinern erbauten und versehenen Kirchen), in Persien (Konvente in Ormuz, Basra, Ispahan, Mareta, Bassora u. a.) und in Afrika (Konvent in Mombasa 1596—1698 nebst Missionsposten in Zanzibar und auf dem Festland). Das zweite Buch enthält die Teilnehmerliste der einzelnen Missionsaussendungen vom Mutterkloster in Lissabon nach Goa. Zwischen den Jahren 1572 und 1831 fanden nicht weniger als 69 Aussendungen mit oft stattlichen Reihen von Missionaren statt, von denen immer wieder einzelne schon auf der Reise starben. Und schließlich folgt im dritten umfangreichsten Teil des Buches die Namenliste aller Mitglieder der indischen Provinz, geordnet nach dem Datum ihres Eintrittes in den Orden und der Regierungszeit der einzelnen Provinziäle. Es dürften ca. 3500 bis 4000 Namen sein, versehen mit Daten und Ämtern im Orden, den Orten ihrer Tätigkeit, kurze Bemerkungen über missionarische und andere Erfolge, über Gesandtschaften im Dienste der Vizekönige von Indien, über Gefangenschaften, Reisen, Martyrien oder auch Entlassungen aus dem Orden. Nur bei wenigen gelingt es allerdings dem Chronisten des 19. Jahrhunderts, ein einigermaßen lückenloses Lebensbild, wenn auch in trockenen Zahlen eingebettet, zu bieten. Bei den meisten Namen muß er sich mit wenigen, noch irgendwo auffindbaren Daten begnügen. Auffallend ist, wie stark der Nachwuchs war, der jeweils von Portugal nach Goa fuhr. Besonders Lissabon stellte einen hohen Prozentsatz dieser Berufe. Aber noch auffallender ist die Tatsache, daß im 16. und 17. Jahrhundert so viele Portugiesen aus «Indien» selbst, d. h. aus den portugiesischen Niederlassungen des Ostens, in den Augustinerorden eintraten und in Goa das Noviziat und ihre philosophisch-theologischen Studien machten. Vom 18. Jahrhundert an zeigt sich aber ein deutliches Nachlassen der religiösen Kräfte. Die Eintritte aus «Indien» werden immer seltener und eine Niederlassung und Kirche nach der andern müssen aus Mangel an Personal aufgegeben werden. Auffallend ist auch, wie viele Augustiner als Gesandte der Vizekönige fungierten, wodurch ihre Haltung als zähe Verteidiger des Padroado um vieles verständlicher wird — was ihnen Portugal mit der Aufhebung 1833 vergalt (bis heute ist der Orden in Portugal noch nicht wieder hergestellt). — Allerdings bedarf auch

dieses Handbuch, das trotz der scheinbaren Trockenheit und Sachlichkeit, doch in erster Linie die Leistungen und guten Eigenschaften der Augustiner hervorhebt, der notwendigen Ergänzungen durch andere Quellen, von denen, nach dem Vorwort des Herausgebers, noch eine Fülle für die kommenden Bände der Documentação zur Veröffentlichung vorbereitet sind. Aber schon dieses Handbuch mit den ermüdenden Namen- und Zahlenangaben bietet so viel Neues — das zudem durch sorgfältig bearbeitete Indices (p. 837—1008) erschlossen wird —, daß wir dem Herausgeber nur danken können, daß er es durch seine Veröffentlichung allen Interessenten zugänglich gemacht hat. Beckmann

Alegre, Francisco Xavier, SJ: *Historia de la Provincia de la Compañia de Jesús de Nueva España.* Tomo I. Libros 1—3 (1566—1596). Nueva edición por Ernest J. Burrus S. J. y Felix Zubillaga S. J. XXXII + 640 pp. Bibliotheca Instituti Historici S. J. Vol. IX. Roma 1956.

Wir haben hier den 1. Band einer mustergültigen kritischen Neuausgabe eines berühmten Geschichtswerkes vor uns. Francisco Xavier Alegre (1729—1788), ein gebürtiger Veracruzaner, vereinigte in sich durch seine sorgfältigen Studien, seine Vorliebe für Geschichte und seine umfassenden Sprachkenntnisse (neben Latein, Griechisch und Hebräisch beherrschte er auch Spanisch, Italienisch, Englisch und Indianersprachen) die besten Voraussetzungen für einen Historiker. Es ist darum nicht verwunderlich, daß er von seinen Ordensobern den Auftrag erhielt, die Geschichte der mexikanischen Jesuitenprovinz zu schreiben. In jahrelanger mühsamer Arbeit hatte Alegre das Material für ein zehn Bücher umfassendes Werk gesammelt. Als ihn im Jahre 1767 der Ausweisungsbefehl ereilte, waren sechs Bücher im Manuskript abgeschlossen und das Material für die restlichen vier Bücher geordnet. Da er aber unter Zurücklassung des gesamten Materials und der Manuskripte Mexiko verlassen mußte, ist das Werk unvollständig geblieben. — Nach einer kurzen biographischen Einführung (ausführlicher cf. Ernest J. Burrus, Francisco Xavier Alegre, Historian of the Jesuits in New Spain, AHSJ, Bd. 22, 1953, 439—509) machen uns die Herausgeber bekannt mit dem Historiker Alegre, mit den Quellen seiner «Historia» und dem wissenschaftlichen Wert des Werkes. Dieser wird mit Recht sehr hoch eingeschätzt, hatte Alegre doch ganz Mexiko bereist und überall die Archive durchforscht und ausgewertet. Einige zeitbedingte Mängel fallen nicht sehr ins Gewicht, so etwa wenn Mängel von Mitbrüdern verschwiegen werden, oder der mit der modernen Geschichtsschreibung nicht mehr vereinbare rhetorisch-schwülstige Stil. Wichtiger ist, daß Alegre es verstanden hat, Wesentliches vom Unwesentlichen zu unterscheiden und daß er nie die geschichtliche Perspektive aus dem Auge verlor. Auch ist das benützte Quellenmaterial nicht nur zitatenmäßig aneinandergereiht, sondern gründlich verarbeitet. Alegre wollte durch Randbemerkungen die Quellen dem Leser noch bekannt machen, aber die Ausweisung hatte ihn dann an diesem Vorhaben gehindert. — Erstmals veröffentlicht wurde die «Historia» von Carlos Maria Bustamante in Mexiko in den Jahren 1842—1844, aber diese Ausgabe ist nicht nur unkritisch und mangelhaft, sondern auch äußerst schwer zugänglich, so daß eine Neuausgabe sehr zu begrüßen ist. — Der vorliegende 1. Band umfaßt die Bücher 1—3. Das 1. Buch behandelt die Missionsversuche der Jesuiten in Florida (1566—1571) und den Anfang der Tätigkeit in Mexiko; das 2. Buch den Ausbau der Jesuitenmission in Mexiko und die ersten Expeditionen nach den Philippinen; das 3. Buch die Weiterentwicklung der Tätigkeit in Mexiko, Guatemala, Sinaloa und Durango bis zum Jahre 1596, wobei eine starke Verlagerung der Tätigkeit auf die eigentlichen Indianermissionen bemerkbar ist. — Das Werk wird von den beiden Herausgebern in unzähligen Anmerkungen kommentiert, wobei die gesamte neuere und neueste einschlägige Literatur berücksichtigt wird. Damit haben wir nicht nur eine Neuausgabe dieses berühmten alten Geschichtswerkes, sonder zugleich auch die neueste und beste Darstellung der Geschichte der Jesuitenprovinz von Mexiko. Specker

Wiltgen, Ralph M. SVD: *Gold Coast Mission History* 1471—1880. XVI + 181 pp. Divine Word Publications, Techny, Illinois 1956.

Diese Geschichte der katholischen Missionen an der Goldküste erschien zur Zeit, da sich die Goldküste auf die Feier der Unabhängigkeit (6. März 1957) vorbereitete. So hat das Buch besondere Aktualität erlangt und dürfte deshalb auch ein buchhändlerischer Erfolg werden, was ja sonst bei solchen wissenschaftlichen Spezialstudien selten der Fall

ist. Das Buch verdient den Erfolg aber nicht nur wegen seiner «Aktualität», sondern auch wegen der wissenschaftlichen Qualitäten. Es handelt sich um die Dissertation, die der Verfasser 1953 an der missionswissenschaftlichen Fakultät der Gregoriana in Rom vorgelegt hatte. — Streng genommen bietet das Buch bedeutend mehr als die Missionsgeschichte der Goldküste, denn der Verfasser hat praktisch ganz Westafrika, besonders aber die Länder um den Golf von Guinea in seine Forschung einbezogen, wobei freilich die Goldküste (heute Ghana) stets eine bedeutende Rolle spielte. Zeitlich umfaßt der Autor die Spanne von 1471, da die Portugiesen erstmals in Elmina landeten, bis zum Jahre 1880, da die Apostolische Präfektur Goldküste errichtet wurde, die damals den heutigen Staat Ghana und die Elfenbeinküste umfaßte und der jungen Lyoner Missionsgesellschaft anvertraut worden war. Die Missionsgeschichte der Goldküste (nun im weitesten Sinn) läßt sich in zwei große Perioden aufteilen. Die erste Periode dauerte von 1482 bis 1704. Es handelte sich da um mehr sporadische Missionsversuche zuerst von seiten der Portugiesen (bis 1636), dann von französischen, spanischen und belgischen Kapuzinern (bis 1684) und schließlich von französischen Dominikanern (bis 1704). Wenn die Missionsarbeit in dieser Zeit keine dauernden Erfolge aufzuweisen hat, dann ist das nicht etwa mangelndem Eifer der Missionare zuzuschreiben, sondern der Ungunst des Klimas und der besonderen Verhältnisse. Tatsächlich hatten sich die Missionare mit heroischem Eifer eingesetzt und missionsmethodische Pläne entwickelt, die moderne Missionsstrategen in Staunen versetzen. Aber das mörderische Klima hatte immer wieder herrlichen Anfängen in kurzer Zeit ein Ende bereitet. (So starben z. B. im Jahre 1637 von sechs Kazupinern vier im Verlaufe von neun Monaten. p. 42.) Als dann zu Beginn des 18. Jahrhunderts die calvinistischen Holländer die Handelszentren der Küste entlang zu besetzen begannen, wurde jede katholische Missionsarbeit unmöglich. Der Verfasser überbrückt die nun folgende Periode bis zum Neubeginn der katholischen Missionen im 19. Jahrhundert mit einem Kapitel über den Sklavenhandel und einem weiteren über die protestantische Missionstätigkeit von 1737 bis 1880. Bezüglich des Sklavenhandels urteilt der Verfasser: «Neben dem mörderischen Klima und den herrschenden religiösen Anschauungen war die Sklaverei mit all den damit verbundenen anderen Übeln das größte Hindernis für das Missionswerk» (p. 93). — Der Wiederbeginn der Mission im 19. Jahrhundert war mit den gleichen heroischen Opfern verbunden, wie wir sie aus der früheren Periode kennen. Der erste Anstoß für die Wiedereröffnung der westafrikanischen Missionen kommt von Amerika und datiert auf das Jahr 1816 zurück. Es ist die Zeit, da amerikanische Neger wieder nach Westafrika (Liberia) zurückgesiedelt werden. Aber es mußten noch einige Jahrzehnte vergehen, bis das Missionswerk wieder in Gang kam. Bahnbrechend wirkte dabei vor allem P. Libermann mit seiner neugegründeten Kongregation, die dann mit der Kongregation der Väter vom hl. Geist vereinigt wird, wie auch die speziell für die Negermission gegründete Lyoner Missionsgesellschaft. Das finanzielle Rückgrat bildete das ebenfalls neu gegründete Werk der Glaubensverbreitung in Lyon. Auf dem Missionsfeld hatte die protestantische Basler Mission neue Wege gewiesen mit dem Prinzip: Loslösung von den Handelsgesellschaften und Vorstoß ins Innere in klimatisch gesündere Gebiete (p. 111). Aber auch so forderte das Klima noch ungeheure Opfer (von 1880—1900 starben z. B. immer noch 30 Priester und Schwestern der Lyoner Gesellschaft. p. 153). — Für den Wiederbeginn der westafrikanischen Missionen im 19. Jahrhundert hat der Verfasser weitgehend bisher unveröffentlichtes Material aus dem Archiv der Propaganda und aus den Archiven der betr. Missionskongregationen verwertet. Er schließt ab mit dem Jahre 1880, da von da ab die katholische Mission endgültig in ihrem Bestand gesichert ist, gibt dann aber auch noch einen kurzen Überblick über die weitere Entwicklung und kommt im letzten Kapitel auch noch auf «links with the past» zu sprechen, wobei er äußerst interessante Details anführt, wie einzelne christliche Bräuche aus der ersten portugiesischen Missionszeit allmählich ins heidnische Brauchtum übergegangen sind und sich bis heute erhalten haben. — Das Buch, das trotz seiner wissenschaftlichen Genauigkeit leicht lesbar ist, verdient weiteste Beachtung auch über die missionswissenschaftlichen Fachkreise hinaus. Specker

Kübler-Sütterlin, Otto: *Kolumbus Australiens.* Das Wagnis des Pedro Fernández de Quirós. 346 S. mit vier Karten. Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1956.

Bei allem Zwiespalt ihrer Natur waren die spanisch-portugiesischen Entdecker doch

von einer tiefen christlichen Verantwortung der Heidenwelt gegenüber getragen. Missionsverpflichtung und Missionstaten waren nicht immer scheinheilige Mäntelchen ruchloser Entdeckertaten, sondern kamen aus vielfach verschütteten, aber immer noch vorhandenen christlichen Tiefen. Das trifft für Pedro Fernández de Quirós (1565—1615), diesem kühnen und edlen Portugiesen in spanischen Diensten, in noch verstärktem Maße zu. Nicht umsonst findet sich sein Name ein Dutzend Mal in der «Bibliotheca Missionum» Vol. XXI. «Forscher und Missionar zugleich» — nennt der Verfasser einmal (S. 135) seinen Helden. Allerdings steht zunächst der in immer neue Welten vordringende Entdecker im Vordergrund. Seine beiden Entdeckungsfahrten in die Südsee und die «Entdeckung» des australischen Kontinentes, von dessen Existenz im Süden der von ihm gefundenen Neu-Hebriden er bis zum Ende seines Lebens zu tiefst überzeugt blieb, hätten Quirós allein schon einen Namen in der Liste der großen Entdecker gesichert, wenn ihn die Zeitumstände noch so begünstigt hätten wie seine Vorgänger. Aber Spaniens Ruhm und Kraft neigten sich und in führenden Kreisen dachte man schon mehr an die Erhaltung des Erworbenen als an neue Taten der Entdeckung. Obwohl Quirós allein 61 000 Seemeilen in meist unbekannten Gewässern auf sein Konto buchen kann — das sind 16 000 Seemeilen mehr als die drei größten Entdecker vor ihm (Kolumbus, Magellan, Vasco da Gama) zusammen zurückgelegt hatten —, wurde er doch als unbequemer «Entdecker» von einer Behörde zur andern «abgeschoben», bis er auf seiner letzten Fahrt nach Peru erschöpft und verzehrt im Dienste seiner großen Idee einsam in Panama starb. Aber gerade diese Wartezeiten, da er aller irdischen Hilfe entblößt, ein Memorandum nach dem andern für die einzelnen Behörden und Persönlichkeiten abzufassen genötigt wurde, verraten den zu tiefst edlen Christen. Mehr als alle Fahrten und Missionstaten, denen zudem kein sichtbarer Erfolg beschieden war, bricht in diesen programmatischen Erklärungen einer neuen Kolonialepoche und -methode seine ganze missionarische Haltung und Einstellung durch. «Diese ‚Indios' sind das köstlichste ‚Bergwerk', ‚minas de almas' ... Gibt es ein größeres und leichteres Werk als eine so große Zahl von Kreaturen zur Kenntnis ihres Schöpfers zu führen?» (S. 267). Und auf dem Hintergrund einer neuen Kolonialmethode, die auf Hilfe spendender Güte und Gerechtigkeit beruht, strahlt auch sein Missionsideal der Zukunft auf: Fürsorge für das leibliche Wohlergehen (landwirtschaftliche Verbesserungen) und für ihre Gesundheit (als eigentlicher Pionier ist allerdings Quirós auf diesem Gebiete nicht anzusprechen, wie es der Verfasser S. 268 tut, denn schon 50 und mehr Jahre bestanden in spanisch-portugiesischen Niederlassungen die Misericordia-Bruderschaften mit ihren Spitälern und «Missionsärzten»), ein einheimischer Klerus und wohl auch Episkopat — obwohl Quirós die Knaben, die er für diesen Dienst an ihren Volksgenossen vorsah, mit Gewalt ihren Eltern entriß — und schließlich als stets werbende Kraft des neuen Glaubens eine spanische Siedlergemeinschaft, «eine dauernde Festung des Friedens» (S. 271), in der Gerechtigkeit, Anstand und gemeinsame Wohlfahrt herrschen. Und wie bei der kritischen Wertung früherer Kolonialmethoden die Herren des Indienrates, so müssen sich bei Behandlung der Missionsmethode auch die kirchlichen Vertreter manch bittere Wahrheit sagen lassen. — Was nun die Darstellung dieses tollkühnen Entdeckerlebens angeht, so hat der Verfasser auf eine quellenmäßige Darstellung im landläufigen Sinn verzichtet. Doch ein Nachwort (S. 299—303) und noch mehr die ins einzelne gehende Schilderung von Menschen, Landschaften und Dingen zeigen eine solche Vertrautheit mit den meist noch in spanischen Archiven schlummernden Quellen, daß auch der kritische Leser sich vertrauensvoll seiner Führung überläßt, zumal dieser «Mangel» wettgemacht wird durch eine ungemein lebendige und anschauliche Darstellung und durch eine gepflegte Sprache, wie sie uns in deutschsprachigen geschichtlichen Werken sehr selten begegnet. Wohl finden sich manchmal etwas langatmige Exkurse. Aber diese sind nicht nur stets geistreich und durch tiefes Verstehen ausgezeichnet, sondern verhelfen überdies den dürren Quellenberichten zu einem geradezu gegenwartsnahen Leben.

Beckmann

Fr. Gottardo da Como, O.F.M.Cap.: *La Missione del Tibet-Hindustan negli Scritti di P. Giuseppe da Rovato O.F.M.Cap., Prefetto Apostolico del Tibet* (1761—1786). LXXXVI + 199 pp. Asmara, Scuola Tipografica Francescana 1954.

Die geheimnisvolle Tibet-Mission ist durch die mehrbändige Publikation von Petech (vgl. NZM 1957, 70) in manchen Stücken aufgehellt worden. Aber natürlich kann auch

ein solches Werk nicht alles Material ausschöpfen. Von P. Giuseppe da Rovato, der 24 Jahre in der Tibet-Hindustan-Mission verbrachte und 18 Jahre lang Präfekt war, hat Petech nur vier Briefe veröffentlicht. So hat P. G. sehr gut getan, den Spuren dieses Mannes etwas gründlicher nachzugehen. Er konnte im ganzen 53 verschiedene Briefe ausfindig machen. Weitere Briefe, auch an den Hl. Vater, scheinen nicht mehr vorhanden zu sein. Anhand dieser Schriften und der Literatur zeichnet P. G. ein Bild der Tibet-Hindustan-Mission, während und nach dem Wirken des P. Giuseppe. Er hebt auch die ethnologischen Beschreibungen in den Briefen hervor, denn P. Giuseppe war ein geborener Beobachter und da er auch die Medizin ausübte, kam er in sehr engen Kontakt mit den Leuten. Schließlich geht er auch auf die Missionsmethodik ein, soweit sie aus diesen Briefen ersichtlich wird, und es zeigt sich einmal mehr, daß jene Missionare nicht bloß mit viel Eifer, aber ohne System arbeiteten. Wenn die Tibet- und Nepal-Mission auch äußerst wenig Erfolge aufzuweisen hatte (1704 wurde den Kapuzinern die Tibet-Mission übergeben, 1745 mußten sie sie endgültig aufgeben und 1769 mußten sie auch Nepal verlassen), so waren die äußerst großen Schwierigkeiten vonseiten des Landes und der Leute daran schuld und auch der Mangel an Personal und Geld. Es ist ergreifend, wie P. Giuseppe die Propaganda bestürmt um bessern Nachschub — ohne großen Erfolg. Nach der gründlichen Einleitung werden alle Briefe in extenso wiedergegeben. P. G. hat uns damit eine sehr interessante und methodisch gute Monographie geschenkt.

P. Walbert Bühlmann

Cahiers Missionnaires: *Les héritiers de Saint François Xavier.* Par André Rétif SJ et divers collaborateurs. 190 pp. Librairie Arthème Fayard, 18, rue du Saint-Gothard, Paris, 1956.

Le second numéro de la nouvelle revue «Cahiers missionnaires» est consacré aux Jésuites missionnaires, héritiers directs de St François Xavier, pour prouver à ceux, surtout en France, qui ne le savaient pas encore, que la Compagnie de Jésus est avant tout un ordre missionnaire, même le plus grand, puisque actuellement, près de 6000 de ses membres travaillent en Mission. Dans une série d'articles, les divers auteurs brossent un magnifique tableau des nombreuses activités missionnaires des Jésuites dans le passé et dans le présent. Ils nous fournissent une documentation, parfois un peu sommaire, mais toujours très intéressante et très instructive, sur l'immense travail apostolique accompli par les héritiers de St François Xavier pendant les quatre derniers siècles, et démontrent ainsi que la Compagnie de Jésus s'est toujours maintenue fidèle à l'idéal missionnaire de son fondateur, tracé dans ses «Exercices spirituels» et dans les Constitutions de la Compagnie. En même temps ces pages si émouvantes constituent un hommage touchant et digne de ses fils missionnaires à St Ignace, à l'occasion du quatrième centenaire de sa mort.

Louis Andres SMB

Monchanin, Abbé J. SAM, et Dom Henri Le Saux OSB: *Ermites du Saccidânanda.* Un essai d'intrégation chrétienne de la tradition monastique de l'Inde. 208 pp. Casterman, Tournai-Paris, 1956.

Vorliegendes Werk ist die französische Bearbeitung einer 1951 unter dem Titel «An Indian Benedictine Ashram» (vgl. die Besprechung NZM 1952, 160) erschienenen Broschüre. Abgesehen von einem Verzeichnis der gebrauchten Sanskritwörter nebst deren Erklärung im Anhang (p. 183—204), finden sich auch zu den einzelnen Abschnitten ausführliche Ergänzungen und vor allem eine Bereicherung der gebotenen Hinweise in den Anmerkungen. Aber wesentlich sind die englisch-indische und französische Ausgabe gleich. Sie wollen einem weiteren Leserkreis Kunde geben von dem, nach außen hin noch bescheidenen, sachlich aber bedeutenden Unternehmen, das christliche Mönchtum in indischer Gewandung und Art im modernen Indien heimisch zu machen und zwar auf Grund der klassischen Regel des hl. Benedikt. In einzelnen Zügen weisen die Verfasser die nahe Verwandtschaft des indischen und abendländischen Mönchtums auf und zeigen, wie eine Anpassung in Einzelheiten des Landes, des Brauchtums und der Gewandung möglich ist. Gleichzeitig geht es ihnen aber auch um eine Erneuerung des Mönchtums selbst, das sie nicht in irgendeiner utilitaristischen Sicht — auch nicht im direkten Dienste der Heidenbekehrung — in Indien heimisch machen wollen, sondern in der reinen Art und Absicht eines hl. Benedikt. Liturgie und Contemplatio, Arbeit — und zwar in erster

Linie die Handarbeit — und «lectio divina» sollen wieder ihren ursprünglichen Platz einnehmen. Wir können nur wünschen, daß diesem sorgfältig vorbereiteten Versuch der Einpflanzung christlichen Mönchtums in Indien nachhaltigere Erfolge beschieden sein mögen als den früheren, die auf Uphayaya Brahmabhandav und vor allem auf seinen edlen Schüler Animananda zurückgehen. Beckmann

Weber, H. R.: *The Communication of the Gospel to Illiterates.* Based on a missionary experience in Indonesia. 128 pp. I. M. C. Research Pamphlets No. 4. SCM Press, London 1957.

Der Verfasser, ein Vertreter des reformierten Protestantismus, behandelt in dieser Schrift die Frage der Glaubensverkündigung an Analphabeten. Die Schrift entstand aus einer Begegnung mit Analphabeten auf dem Missionsfeld in Indonesien. Es ergaben sich für den Verfasser zwei Fragen: 1. Wie kann die christliche Botschaft an Analphabeten vermittelt werden, und 2. Was kann aus der Begegnung mit Analphabeten allgemein für die Glaubensverkündigung gelernt werden? Auf dem Missionsfelde wurde dem Verfasser bewußt, daß durch den starren Wortgottesdienst, der sich im ref. Protestantismus zu einer eigentlichen Wort-Kultur (word culture) entwickelt hat, in der nur das gesprochene oder geschriebene Wort Geltung besitzt, die Analphabeten nicht bekehrt werden können. Es müssen audio-visuelle Methoden (Gesang, Bilder, Symbole) und Dramatisierung (Theater, Tanz, Rhythmus) hinzukommen. Die Absplitterung in einheimische Sekten in den Missionsländern erklärt der Verfasser mit Bengt Sundkler (Bantu Prophets in South Africa) dadurch, daß die christliche Lehre nicht in einer den Einheimischen adäquaten Form übermittelt wurde, und diese deshalb neue, ihnen besser zusagende Wege der Gottesverehrung suchen. Darum wird die Kirche in allen Missionsländern aufgerufen, nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form der Glaubensverkündigung zu überprüfen (30). Für die katholischen Missionare sind diese Methoden von jeher eine Selbstverständlichkeit gewesen, wenn ihnen auch nicht überall und zu jeder Zeit die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt worden ist und geschenkt wird. Der Verfasser muß gestehen: «To my knowledge, the plentiful material which the Roman Catholic Church has collected about the pictorial approach still awaits a critical Protestant study from the Biblical standpoint» (59). Für die konservativeren Kreise des reformierten Protestantismus müssen die Ideen des Verfassers revolutionär wirken, denn der Verfasser selbst sieht sich genötigt, die Frage aufzuwerfen: Kann es gerechtfertigt werden, daß in der reformierten Kirche neben dem gesprochenen und geschriebenen Wort, dramatische, bildliche und symbolische Hilfsmittel zur Vermittlung der Biblischen Botschaft herbeigezogen werden? Ist das nicht gegen das 2. Gebot? (63 f). Zu seiner Verteidigung sagt der Verfasser dann u. a., daß der Protestantismus das Wort «predigen» zu sehr eingeengt habe, und daß es in der hl. Schrift selbst eine weitere Bedeutung besitze, in die man diese Hilfsmittel ohne weiteres miteinbegreifen könne (64—67). Im letzten Teil zeigt dann der Verfasser im Einzelnen die Wege auf, die in der Vermittlung der christlichen Botschaft an Analphabeten beschritten werden können. — Die Schrift, die in ref. protestantischen Kreisen wohl einiges Aufsehen erregen wird, mag auch katholischen Missionaren einige wertvolle Anregungen, wenn auch nicht wesentlich Neues, bieten. Specker

Eranos-Jahrbuch 1955. Band 24: *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge.* Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 518 S. Rhein-Verlag Zürich 1956.

Schon können wir in der NZM den 24. Band der Eranos-Jahrbücher anzeigen, einen besonders sympathischen Band. Gilt er doch der Sympathie aller Dinge. Es kann sich um das Sich-eins-Fühlen mit einem bestimmten Ding handeln, wie mit dem Opfertier, indem der Opfernde die eigenen nicht realisierbaren Triebwünsche opfert, wie Layard zeigt. Die meisten Beiträge aber gelten dem Bewußtseinswandel, der zur Unio mystica mit dem All-Einen führt und der daraus geborenen Sympathie mit allen Dingen, wie es Prof. Chang an der taoistischen Liebe im Gegensatz zur konfutsianistischen zeigt. Auch die Einheitsmystik des Judentums, des Mohammedanismus und Jakob Böhmes finden meisterliche Darsteller. Vom Katholizismus her findet sich diesesmal leider kein Beitrag. Frei

Andersen, Wilhelm, Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission. 48 S. Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Missionskunde Heft 6. Carl Bertelsmann Verlag Gütersloh 1957.

Beyerhaus, Peter, Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem. 396 S. Verlag der Rheinischen Missions-Gesellschaft Wuppertal-Barmen 1956.

Bouffard, Adrien, Perspectives sur le Monde. 168 pp. Editions de l'Union Missionnaire du Clergé, Québec 1957.

Bousack, P. Christian, OFM, Chinesische Wortkunde. Neue Methode die chinesische Sprache durch die Wortquell-Rechtschreibung tonrein sprechen zu lernen. X + 106 S. Veröffentlichungen des Institutes für Missionswissenschaft. Heft 5. Verlag Aschendorff, Münster 1957.

Brasio, António, Monumenta Missionaria Africana. Africa Ocidental (1600—1610). Vol. V. XL + 667 pp. Agéncia Geral do Ultramar, Lisboa 1955.

Buehlman, Walbert, OFMCap. D. D., The Word is made flesh. A Collection of Sermons in Swahili with an Introduction. 155 pp. The Tanganyika Mission Press, Kipalapala s. a.

D'Elia, Pasquale M., S. J., Il Dio degli Antichi Cinesi (XXI—IV sec. av. Cr.) Estratto di Gregorianum XXXVII (1957), 193—256.

— —, Prima Introduzione della Filosofia scolastica in Cina (1584, 1603). Reprinted from The Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica Vol. XXVIII (Taipei, Taiwan 1956), 141—196.

— —, Further Notes on Matteo Ricci's De Amicitia. Reprinted from Monumenta Serica Vol. XV (1956), 356—377.

De Sá, Artur Basílio, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia 2.º Vol. (1550—1562). XXXII + 657 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1955.

Formation Religieuse en Afrique Noire. Compte Rendu de la Semaine d'études de Léopoldville 22—27 août 1955. 430 pp. Cahiers de «Lumen Vitae» IX. Editions de Lumen Vitae, Bruxelles 1956.

Freytag, Walter, The Gospel and the Religions. 47 pp. I.M.C. Research Pamphlets No. 5. SCM Press London 1957.

Hamman, Adalbert, Das Geheimnis der Erlösten. X + 239 S. Verlag Herder Freiburg 1957.

Hawker, E.M.N., Written and Spoken Persian. 204 pp. New Edition. Longmans, Green and Co London 1957.

Huot, Dorius-Maria, SMM, Bonorum Temporalium apud Religiones Administratio ordinaria et extraordinaria. XIV + 80 pp. Excerptum e «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» an. 1954—55. Roma 1956.

Kasbauer, Sr. Sixta, S. Sp. S., Missionskenntnis Missionsliebe Missionstat. Missiologisches Lehrbuch für Missionsschwestern. 231 S. Selbstverlag Herz-Jesu-Kloster Steyl (1957).

Le Missionnaire d'après Mgr. de Marion Bresillac, Fondateur des Missions Africaines. 101 pp. Procure des Missions Africaines Lyon 1956.

Lindenberg, Wladimir, Die Menschheit betet. Praktiken der Meditation in der Welt. 232 S. Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel 1956.

Masses urbaines et Missions. Rapports et Compte Rendu de la XXVI^{e} Semaine de Missiologie. Louvain 1956. 256 pp. Museum Lessianum - Section Missiologique N° 35. Desclée de Brouwer 1957.

Meyer, Heinrich, Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen. 87 S. Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Missionskunde Heft 3. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1953.

Millington-Ward, John, Peculiarities in English. A Study for Intermediate and Advanced Students and a Reference Book for Teachers. VII + 250 pp. Longmans, Green and Co, London 1957.

Molin, Georg, Lob Gottes aus der Wüste. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer. 67 S. Verlag. Karl Alber, Freiburg/München 1957.

Mühlenweg, Fritz, In jenen Tagen. Die Geschichte von dem Jungen der die zwei Fische und fünf Brote brachte. 52 S. Verlag Herder Freiburg 1957.

Rahner, Hugo, Die Kirche Gottes Kraft in menschlicher Schwäche. 20 S. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1957.

Reeper, John de, The Sacraments on the Missions. A Pastoral Theological Supplement for the Missionary. XXIII + 539 pp. Browne and Nolan Limited, Dublin 1957.

Schebesta, Paul, Die Negrito Asiens. II. Band Ethnographie der Negrito. 2. Halbband, Religion und Mythologie. XIV + 336 S. Studia Instituti Anthropos Vol. 13. St. Gabriel-Verlag, Wien-Mödling 1957.

Schelkle, Karl Hermann, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. 137 S. Herder, Freiburg i. Br. 1957.

Silva Rego, António da, Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. India 11.º Vol. (1569—1572). XLII + 1008 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1955.

Studia Orientalia 1. Miscellanea 320 pp. Edited by the Centre of Oriental Studies of the Franciscan Custody of the Holy Land. Cairo 1956.

Thils, Gustave, Histoire Doctrinale du Mouvement Oecuménique. 260 pp. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Vol. VIII. Em. Warnay, Editeur, Louvain 1955.

Vannicelli, Dr. L. OFM, De Godsdiensten van China. (Deel 10 De Godsdiensten der Mensheid) 330 pp. J. J. Romen & Zonen-Uitgevers, Roermond en Maaseik 1957.

Weber, H. R., The Communication of the Gospel to Illiterates. Based on a missionary experience in Indonesia. 128 pp. I. M. C. Research Pamphlets No. 4. SCM Press London 1957.

Zandvoort, R. W., A Handbook of English Grammar. XII + 351 pp. Longmans, Green and Co, London, London 1957.

La Charité Apostolique, fondement moral constitutif de l'activité missionnaire

Par And. V. *Seumois*, O. M. I., Rome

Alors que les aspects dogmatiques fondamentaux de l'activité missionnaire jouissent déjà en missiologie d'une assiette solide, son aspect moral de base, par contre, est encore resté un domaine relativement peu exploré, malgré certaines discussions parfois vives et certains travaux méritoires, certes, mais de valeur constructive plutôt limitée.

Pourtant, tous ceux qui désirent approfondir n'importe quelle question relative au devoir missionnaire, se heurtent nécessairement à ce problème initial: sur quelle vertu se base de façon primordiale et fondamentale le devoir missionnaire général de l'Eglise, ou, en d'autres termes, quelle vertu préside constitutionnellement à la relation entraînant l'Eglise à la fonction missionnaire?

Nous espérons apporter une contribution à la solution de cette question en établissant, dans la présente étude, que la vertu qui doit servir de fondement moral constitutif dans le devoir missionnaire est la charité théologale envers le prochain, bien que la vertu de religion elle aussi y intervienne intrinsèquement, mais seulement de façon subordonnée; et cette charité théologale envers le prochain intervient plus particulièrement dans l'apostolat missionnaire sous la forme caractérisée de charité apostolique.

Les opinions

Pour bien aborder le problème, il n'est pas inutile de rappeler les principales opinions, telles qu'elles se sont manifestées chronologiquement.

Selon *Schmidlin*, c'est la charité qui est à la base de la fonction missionnaire ainsi que de toute l'œuvre rédemptrice, charité envers Dieu et envers le prochain; cette charité, unie comme il se doit aux vertus de foi et d'espérance, entraîne les missionnaires et les fidèles à étendre le règne et la louange de Dieu sur la terre entière et à travailler efficacement au salut des pauvres païens. La mission est fondamentalement un devoir de charité, tout en se renforçant d'une obligation de justice et d'obéissance: obéissance par rapport au précepte missionnaire du Christ, justice vis-à-vis du monde non chrétien [1].

Grentrup de son côté, parlant en 1925 du devoir missionnaire de l'Eglise, met en évidence la vertu d'obéissance. La propagation de la foi chez tous ceux qui l'ignorent encore est sans doute un devoir de charité, par suite de la nécessité de la foi pour le salut, mais c'est la volonté ou l'ordre missionnaire du Christ qui constitue le fondement principal obli-

[1] Schmidlin J., Katholische Missionslehre im Grundriß, Münster i. W., 2e éd., 1923, pp. 84—87.

geant l'Eglise à l'œuvre missionnaire: «praecipuus fons juris et obligationis propagationis fidei est voluntas Christi [2].»

En novembre 1926 paraît la thèse du P. *Charles,* qui s'écarte à la fois de Schmidlin et de Grentrup. L'obéissance au précepte du Christ intervient, certes, mais le précepte n'est pas la raison dernière de la mission, étant lui-même basé sur certaines raisons qui l'expliquent et le motivent; quant à la charité, elle s'applique sans doute à la tâche de sauver les âmes, mais l'objet spécifique de la mission étant d'établir l'Eglise visible, c'est la vertu de religion qui intervient de façon propre et primordiale: «Ce qui y attire le missionnaire, c'est le désir, le besoin d'établir, là où elle n'est pas, l'Eglise visible, de reculer toujours plus loin son domaine. Dès lors l'activité missionnaire n'est pas d'abord ou uniquement un acte d'obéissance au précepte du Christ; ni davantage un acte de charité envers le prochain en détresse; elle est tout cela, parce qu'elle est avant tout et essentiellement un acte de religion à exercer par l'Eglise et pour l'Eglise [3].»

Deux ans plus tard, dans une longue conférence donnée à la Semaine d'Etudes Missionnaires de Bologne, le P. *Lazzarini* reprend la thèse de Charles tout en s'efforçant de l'appuyer sur une base constructive. Le devoir missionnaire de l'Eglise, expose-t-il, est un devoir social envers l'humanité et envers Dieu, en vertu de la justice et, plus proprement, en vertu de la religion. Il se fonde sur la justice en tant que devoir social envers l'humanité, qui a le droit d'exiger de l'Eglise les moyens de salut destinés à toute l'humanité. Mais par rapport à Dieu, il s'agit plus proprement et plus étroitement de la vertu de religion: l'Eglise, en effet, est obligée par la vertu de religion à rendre à Dieu le culte qui lui est dû, et comme l'offrande eucharistique, seul et vrai culte, attend la participation de tous les hommes, l'Eglise doit, par obligation de religion, s'étendre sur toute la terre en sorte de pouvoir offrir à Dieu le culte universel qu'il attend. Quant à l'obéissance au précepte, elle intervient, mais seulement de façon extrinsèque, car ce précepte ne fait que sanctionner un devoir inscrit dans la nature de l'Eglise, et d'ailleurs il ne pourrait que plus difficilement s'appliquer aux simples fidèles puisqu'il concerne directement la hiérarchie; enfin au sujet de la charité, celle-ci se rapporte, non au devoir social de l'Eglise, mais bien au devoir individuel des membres; et à cette charité s'ajoute pareillement l'équité et la gratitude [4].

---

[2] Grentrup Th., SVD, Jus Missionarium, Steyl 1925, p. 76.

[3] Charles P., SJ, Les dossiers de l'Action Missionnaire, n. 37, p. 4; 2e éd., vol. I, p. 24. — L'auteur, on le voit, n'exclut pas catégoriquement l'intervention de la charité, et plus tard, en 1935, il paraîtra même assez hésitant en voulant préciser le rôle exact de la religion: «Qu'on appelle le devoir missionnaire un acte de religion, un acte de charité, un acte de religion commandé ou «impéré» par la charité, un acte de charité impéré par la religion, l'essentiel c'est de comprendre que l'extension de l'Eglise est une nécessité . . .» (La vraie nature du devoir missionnaire, UMCf Suppl., Oct. 1935, pp. 14—15; Missiologie, Etudes, Rapports, Conférences, Ed. de l'Aucam, Louvain 1939, p. 90.)

[4] Lazzarini Pal., SJ, Il dovere sociale e individuale della cooperazione missionaria; in: Teologia Missionaria, Ed. UMC Italia, 1929, pp. 90—94 (reproduit sous le titre: Determinazioni sul dovere della cooperazione missionaria; in: Teologia e Missioni, «Orizzonti Missionari», Ed. UMC, Roma 1943, pp. 118—127).

C'est au cours de cette période que la thèse de Charles eut le maximum de faveurs: on considérait volontiers comme «classique» de rapporter le devoir missionnaire à la vertu de religion, et cette thèse figurait en bonne place parmi les principales acquisitions de la jeune missiologie. Ainsi dans une présentation générale de la missiologie publiée en 1932 par le P. *Perbal,* on expose que l'action missionnaire tire son obligation fondamentale et «prend ses racines dans la vertu de religion [5].»

Mais à partir de 1934 on assiste à un mouvement de plus en plus prononcé en faveur de la vertu de charité comme base profonde du devoir missionnaire. A la première Semaine d'Etudes Missionnaires du Canada, tout en admettant que «c'est la vertu de religion qui lui donne son caractère spécial et qui est le principe du devoir missionnaire dans l'Eglise», le P. *Dévy* insiste fortement sur l'intervention de la charité comme vertu générale dans l'œuvre missionnaire [6]. Pareillement en 1935, lors du Congrès de l'U. M. C. de France tenu à Lyon, le P. *Perbal* consacre un rapport pour souligner le rôle de la charité, d'une charité bien comprise et exempte des déformations dont le P. Charles l'avait généreusement affublée. Quoique «l'action missionnaire relève specifiquement de la vertu de religion», dit-il, le rôle de la charité est considérable, car c'est elle qui impère et informe toute la fonction missionnaire de l'Eglise [7]. Mais c'est avec le rapport du P. *Brouillard,* présenté à ce même Congrès, que le renversement de vapeur est le plus manifeste. Celui-ci, en effet, exposait que le devoir missionnaire est primordialement basé sur la vertu de charité, ce qui n'exclut pas une certaine intervention de la justice sociale et de la religion, cette dernière cependant n'intervenant ni de façon spécifique ni de façon fondamentale: «Devoir de charité . . ., mais aussi devoir, en quelque sorte de justice sociale . . ., et, du moins au sens large, devoir de religion, puisqu'il a pour objet partiel le culte du vrai Dieu à promouvoir et à faire rendre par l'humanité entière [8].»

En 1939, le P. *de Menasce* consacre un article à la question. L'Eglise, expose-t-il, est régie par le loi de charité, si bien que l'expansion géographique de l'Eglise doit tout aussi bien découler de la charité; c'est que l'Eglise implique non seulement une relation d'amitié entre Dieu et les fidèles par la vie de la grâce, mais de plus, puisque le Christ attend de ses amis qu'ils lui amènent de nouveaux amis, il faut travailler avec lui pour procurer à l'Eglise de nouvelles naissances spirituelles. Ainsi, cette croissance de l'Eglise n'est rien d'autre que la charité qui demande à croître dans l'humanité. Notons qu'il s'agit avant tout, chez cet auteur, de la charité de chaque fidèle envers Dieu, qui est «une amitié à la fois unique et conquérante, instaurée par le Bon Plaisir d'un Dieu qui fait valoir ses droits . . .» Ainsi pour l'auteur, il s'agit moins d'une charité

5 Perbal A., OMI, La science des missions, Revue de l'Université d'Ottawa, 1932, p. 189.
6 Dévy V., L'obligation morale de l'aide aux missions; in: Introduction au problème des Missions, Ottawa 1934, pp. 120—142.
7 Perbal A., OMI, Le rôle de la charité dans le devoir missionnaire, UMCf Suppl., Oct. 1935, pp. 16—26.
8 Brouillard SJ, Le devoir missionnaire devant la théologie morale, UMCf Suppl., janv. 1936, p. 47.

apostolique envers ceux du dehors que de l'amour personnel du fidèle envers Dieu, et au fond le motif qui pousse le chrétien à porter son attention sur ceux du dehors semble bien être la volonté de Dieu désirant qu'on lui amène d'autres amis, l'ordre du Christ qui se plaît «de nous charger de lui gagner des amis»: obéissance donc au précepte du Christ, à accomplir par charité envers Dieu [9].

En 1941 le P. *de Lubac*, avec plus d'ampleur, assigne comme fondement du devoir missionnaire la vertu de charité, et le fait découler plus typiquement du caractère universel de la charité chrétienne. Cette charité, observe-t-il, n'est pas à prendre comme vertu particulière, car dans ce sens il se pourrait qu'on doive assigner le devoir missionnaire à la religion plutôt qu'à la charité; il faut la faire intervenir comme vertu générale, et dans toute la force de sa primauté de valeur dans l'Eglise: «... si la charité est autre chose qu'une vertu parmi les autres, si elle est au centre de la vie de l'Eglise comme son âme, on est en droit d'expliquer par elle cette vie et ses principales manifestations [10].»

L'année suivante, dans une recension assez sévère, le P. de Menasce revient à la charge pour désolidariser très fermement la question de l'objet spécifique de la mission, de celle, toute différente, de la vertu d'où procède primordialement et proprement l'action missionnaire dans l'Eglise: «Bien d'accord avec le P. Charles pour faire de la plantation de l'Eglise l'œuvre spécifiquement missionnaire, nous ne voyons pas de raison de lui attribuer un motif formel distinct de celui qui commande toute l'activité de l'Eglise. Or il n'est nullement prouvé que celui-ci relève de la vertu de religion.» La principale difficulté est, en effet, qu'en faisant de la religion le motif propre de la mission et plus largement de l'Eglise, «la fonction première de l'Eglise est d'ordre moral, non théologal. L'Eglise serait avant tout société culturelle [11].»

En 1951 enfin, un long article est consacré à la question. Tout en montrant une certaine tendance à substituer à la question du motif dogmatique de la mission, celle du mobile moral de base entraînant l'Eglise à la réalisation de son devoir missionnaire [12], le P. *Omaechevarria* s'emploie à souligner l'intervention de la charité comme constitutif fondamental de la mission. La mission se justifie dans la catholicité, et la catholicité n'est rien d'autre qu'une des manifestations de la vie intime de l'Eglise, vie qui consiste fondamentalement dans la charité [13]. Ces con-

---

9 de Menasce, OP, Catholicité de l'Eglise et ordre de la charité, Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz, 1939, pp. 8—16.

10 de Lubac, SJ, Le fondement théologique des missions, «Bibliothèque de l'UMC de France», Bloud et Gay, Paris 1941, pp. 21—24 (publié sous le même titre dans la revue UMCf, janv.-avril 1941, pp. 142—144; et reproduit dans une édition augmentée en 1945, titre identique, coll. «La Sphère et la Croix», Ed. du Seuil, Paris, pp. 40—44).

11 de Menasce, Missiologie, Divus Thomas (Fribourg), 1942, pp. 199—202.

12 Omaechevarría Ign., OFM, La caridad en la teología misionera, Missionalia Hispanica, 1951 (24), p, 550. — L'auteur fut sans doute entraîné dans cette confusion par suite de Charles qui examina, pour l'en exclure, le mobile de charité à propos de la «raison d'être» c. à d. du motif dogmatique de la mission.

13 Id., p. 559. On remarquera le glissement d'un motif d'ordre dogmatique (propriété de catholicité) à un mobile d'odre moral (vertu de charité), ou, plus précisément, le

sidérations se ramènent pratiquement à la position prise antérieurement par de Lubac.

Délimitation du problème

Avant de résoudre le problème, il importe grandement de bien délimiter la question en jeu. Il s'agit exactement de l'aspect moral de base présidant à la relation qui porte l'Eglise, cause efficiente de la mission, à la réalisation missionnaire, c. à d. de la vertu qui doit servir de *fondement moral constitutif interne et premier* dans le devoir missionnaire.

En disant «fondement moral constitutif», nous distinguons de la question présente, à la fois celle du fondement dogmatique ou principe doctrinal justificateur de la mission — qui se rapporte au problème de l'objet formel «quo» et non à celui de la causalité efficiente — ainsi que celle des mobiles variés d'ordre subjectif pouvant entraîner les personnes à l'action missionnaire, comme le désir du martyre, l'ascèse de l'exil volontaire, la vénération pour un missionnaire, mais qui ne sont pas d'ordre constitutif en tant que ne s'attachant pas typiquement à la réalité même de l'apostolat des missions.

Nous disons aussi «interne» pour mieux préciser qu'il s'agit de la portée morale intrinsèque de l'action intentée (s'attachant à l'odre d'intention), et non de la force impulsive externe venant urger de façons diverses et sous divers aspects l'obligation missionnaire (se rapportant à l'ordre d'exécution). Ainsi p. ex. on peut être tenu en justice (obligation ab extra) à un devoir de charité (porté morale intrinsèque).

Et nous ajoutons «premier» pour mieux exprimer que c'est exclusivement la vertu s'attachant immédiatement à l'action missionnaire intégralement et formellement considérée, qui entre en jeu [14], excluant de la sorte les vertus qui peuvent intervenir particulièrement par rapport à tel domaine spécial ou à tel aspect partiel de l'action missionnaire, ou seulement de façon éloignée et non immédiate. Il convient de noter que «premier» n'est pas synonyme de spécifique dans le sens où la détermination spécifique de la mission entrerait uniquement en considération, à l'exclusion de la notion générique, selon le procédé employé par Charles. La notion formelle intégrale de l'activité missionnaire comporte à la fois le constitutif générique (apostolat) et la détermination spécifique (implantation); et dans la recherche du fondement moral constitutif, il importe

passage de la question de l'objet formel *quo* de la mission à celle du fondement moral du devoir missionnaire de l'Eglise. Et ce n'est pas parce que la vertu de charité entraîne des implications collectives, d'ailleurs considérables, dans la vie interne du Corps mystique, qu'il est permis de la considérer comme un principe justificateur d'ordre dogmatique, ainsi que l'insinue l'auteur (pp. 559—560). Autre chose est de rechercher les principes dogmatiques qui justifient l'action en elle-même, et les mobiles moraux capables de convier vitalement l'agent à l'action: la vertu de charité surnaturelle, animant fondamentalement toute la vie de l'Eglise, se rapporte à la seconde question; tandis qu'en fondant la mission, et plus génériquement la propriété de catholicité de l'Eglise, sur tout le complexe de la nature objective de l'Eglise et, de façon plus radicale, sur l'universalité même de la rédemption, on aura répondu à la première question.

14 C'est dans ce sens que Dévy parle de fondement moral «primitif et formel» (art. cit., p. 125).

de diriger avant tout son investigation sur le constitutif profond de la mission — puisqu'il s'agit ici de l'étude d'un fondement, et d'un fondement constitutif —, c. à d. sur l'élément formel générique, pour en déceler l'ordre foncier de moralité, quitte à voir ensuite si les particularités entraînées par la détermination spécifique permettent d'envisager un nouveau complexe moralement caractérisé, ou simplement une forme déterminée, mais non diverse, de la moralité constitutive générique.

Fonction missionnaire et charité

Grâce à ces précisions, nous sommes maintenant en mesure d'aborder la solution du problème.

La vertu d'obéissance, mise au premier plan par Grentrup, ne peut servir de fondement moral constitutif interne au devoir missionnaire de l'Eglise, car le précepte missionnaire du Christ n'est pas arbitraire: il joue le rôle de simple sanction juridique ou de promulgation officielle, venant urger et déterminer une obligation de nature, inscrite dans l'essence profonde de l'Eglise néotestamentaire; il urge le devoir *ab exra,* indépendamment du caractère moral interne et foncier de la fonction missionnaire.

La vertu de justice, mise en relief par Lazzarini, se rapporte à certaines exigences d'exécution découlant du caractère universel de la mission; ces exigences de justice constituent pour l'Eglise un titre nouveau renforçant un devoir de nature, et la justice se rapporte à l'ordre d'exécution, non à l'ordre d'intention. Une obligation de justice ne pourrait servir de fondement interne et premier que là où la justice interviendrait comme vertu spéciale. Or dans le domaine apostolique et missionnaire, l'aspect de justice ne peut être ni intime ni primordial, et la vertu de justice ne peut intervenir que comme vertu générale, c. à d. comme titre nouveau renforçant un devoir déjà existant et fondé sur une autre vertu.

La vertu de charité, elle, mérite toute notre attention car si les jugements des divers auteurs varient relativement à la vertu qui doit s'attacher typiquement à la notion spécifique de mission, ils sont unanimes à relier l'apostolat général, le *genus* formel de la mission, à la vertu de charité. Et c'est à bon droit, car l'apostolat, visant à convertir les âmes à l'Eglise, à les agréger visiblement au Corps Mystique pour les faire participer de façon normale et plénière aux bienfaits surnaturels apportés par la rédemption du Christ, appartient typiquement à l'ordre de la rédemption, à la rédemption du Christ continuée par le ministère ecclésiastique, et relève foncièrement et proprement du caractère éminent de charité surnaturelle envers le prochain, fondement moral constitutif de toute l'activité rédemptrice.

Toute l'œuvre rédemptrice est, en effet, une œuvre de charité envers l'humanité, soit de la part du Père, soit du côté du Christ.

C'est par miséricorde que Dieu a voulu la rédemption des hommes. On en trouve l'affirmation dès avant la naissance du Christ: «. . . le salut, par effet de la tendre miséricorde de notre Dieu, par laquelle nous visitera une lumière d'en haut pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres»

(Lc. 1/77—79); et le Christ lui-même affirma solennellement: «Oui, Dieu a tellement aimé les hommes qu'il a envoyé son fils unique ... pour que le monde soit sauvé par lui [15].» S. Saul l'exprime en termes très explicites: ce n'est pas par justice que Dieu a décidé la rédemption, mais par miséricorde, par bonté, par amour (Tit. 3/4—5), c'est «à cause du grand amour dont il nous a aimés [16]»; de même, S. Pierre et S. Jean voient dans la rédemption une œuvre de charité miséricordieuse [17].

C'est aussi par charité que le Christ accomplit son œuvre rédemptrice: «Marchez dans la charité, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est livré pour nous» (Eph. 5/2); «Le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier» (Eph. 5/25); «Il nous a aimés et nous a lavés de nos péchés par son sang» (Apoc. 1/5).

Les sources patristiques montrent également que la rédemption, tant de la part du Père que de la part du Christ, est une œuvre de charité. S. Clément de Rome marque très bien que c'est la charité qui motivait l'action rédemptrice du Christ: «C'est à cause de l'amour qu'il avait pour nous, que Jésus-Christ a donné son sang pour nous» (I Ep. aux Cor., 49, 6). S. Augustin affirma que toute l'œuvre rédemptrice provient de la miséricorde divine: «Adam, de par ce grand péché que librement il commit, voua le genre humain tout entier à une commune damnation; de cette damnation générale tous les hommes sont délivrés, mais ils n'en sont délivrés qu'en vertu de la grâce et de la miséricorde divine [18].» Et S. Léon le Grand souligne que la rédemption est due uniquement à la miséricorde, à l'amour de Dieu: «La cause de notre rédemption n'est autre que la miséricorde de Dieu; c'est par amour pour nous que Dieu nous refit à son image [19].»

Les documents conciliaires ont aussi souligné ce point. Déjà dans le *Credo,* la perspective fondamentale et primordiale de l'incarnation rédemptrice est située, non pas du côté de la glorification de Dieu et de la louange, mais bien du côté des hommes et de leur bien spirituel: «Propter nos homines et propter nostram salutem.» De façon plus complète, le Concile de Trente proclame: «La cause efficiente de la rédemption est Dieu miséricordieux; la cause méritoire en est son Fils unique très aimé, qui nous mérita la justification alors que nous étions ennemis, à cause du grand amour dont il nous aima [20].» Et récemment encore, Pie XII

---

15 Jo. 3/16—17. — Certains auteurs cependant considèrent ces versets comme un commentaire personnel de S. Jean; nous préférons suivre les autres exégètes et y voir la continuation du discours du Christ à Nicodème.

16 Eph. 2/4—7 (également: Rom. 5/8, 9/16, Eph. 1/5).

17 I Pet. 1/3, 2/10, I Jo. 3/16, 4/9—10 (voir: Osée 2/25).

18 «Ex quo enim per humanum liberum arbitrium Adam commisit illud grande peccatum, et omne genus humanum in commune damnavit, ab hac communi damnatione homines quicumque liberantur, nonnisi divina gratia et misericordia liberantur» Augustin, Contra Julianum, Op. Imperf., 6, 41; PL 45, 1606.

19 «Causa autem reparationis nostrae non est nisi misericordia Dei ... Diligendo itaque nos Deus, ad imaginem suam nos reparat ...» Léon le Grand, Sermo 12; PL 54, 169.

20 «Efficiens [causa redemptionis] misericors Deus ...; meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus ... qui, cum essemus inimici, propter nimiam charitatem qua dilexit nos ... nobis justificationem meruit» Conc. Trid., Sess. 6, cap. 7; Denzinger n. 799.

déclara que l'œuvre de la rédemption est due à la charité divine [21], qu'elle est tout entière une œuvre de miséricorde [22].

C'est ce que les théologiens, avec S. Thomas, exposent comme suit: du côté de Dieu, la rédemption est due à la miséricorde parce que l'homme, livré à lui-même, n'est pas capable de réparer en justice l'outrage commis par le péché originel, et si la rédemption effectuée par le Christ au nom de l'humanité paie à Dieu une satisfaction de justice, cela est dû à une plus grande miséricorde de Dieu [23]; du côté du Christ, la rédemption tient de la charité plutôt que de l'obéissance, parce que c'est volontairement que le Christ s'offrit en sacrifice pour la rédemption du monde [24].

Œuvre de charité de la part du Père et du Christ, la redemption poursuivie par le ministère ecclésiastique en union intime avec le Christ, sera également pour l'Eglise un devoir de charité. Le but foncier et primordial de l'Eglise est, en effet, de continuer l'œuvre rédemptrice du Christ: «ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet», dit le Concile du Vatican [25]; et le ministère ecclésiastique s'insère en droite ligne dans cette ordonnance foncière, car il est institué précisément pour poursuivre la même tâche rédemptrice dont le Christ s'est chargé: «Sicut misit me Pater, et ego mitto vos [26]», et il ne peut d'ailleurs s'effectuer qu'en union intime avec le Christ et en son nom propre: «Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit» avait proclamé le Christ en plusieurs circonstances [27].

---

21 «Verbum Aeterni Patris una eadem divina dilectione sibi ex Adae progenie humanam assumpsit naturam ...» Pie XII, Mystici Corporis, AAS 1943, p. 198.

22 «Mediator Dei et hominum ... cum illud misericordiae opus suscepit, quo humanum genus supernis cumulavit beneficiis ...» Pie XII, Encyclique sur la liturgie, 20 nov. 1947; AAS 1947, p. 521.

23 «Justitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis; et ita homo per justitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero, quia cum homo per se satisfacere non posset peccato totius humanae naturae ..., Deus ei satisfactorem dedit Filium suum ... Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset» Thomas d'Aquin, Sum. Theol., III, 46, 1, 3 m.

24 Gal. 5/1, Jo. 10/18, 14/30—31. — «... hoc ipsum, quod voluntarie passionem sustinuit, Deo maxime acceptum fuit, utpote ex caritate maxima proveniens» (Thomas d'Aquin, Sum. Theol., III, 48, 3). L'obéissance cependant intervient, car c'est pour accomplir la volonté du Père que le Christ est venu racheter les hommes (Jo. 14/31, Rom. 5/19, Philip. 2/8), et c'est pourquoi S. Thomas signale l'obéissance à côté de la charité: «... per passionem suam quam ex caritate et obedientia sustinuit, liberavit nos» (Sum. Theol., III, 49, 1). C'est cependant la charité qui prédomine, car c'est par amour pour nous que le Christ accepta d'exécuter la volonté divine, qui est aussi sa volonté: «Paulus spricht vom Gehorsam Christi. Aber darüber darf nicht vergessen werden, daß der Gehorsam des Herrn ein Gehorsam der Liebe war, der Liebe, die ihn dem Vater von Ewigkeit verband, und der Liebe, die er den Menschen schenkte. Er liebte wie der Vater, der ‚seines eingeborenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns hingegeben hat' (Röm. 8/32). Die Größe der Liebe, mit der er sich der Sendung hingab, spürt man in den Worten: ‚Wenn ich von der Erde erhöht sein werde werde ich alles an mich ziehen' (Joh. 12/32).» (Jos. Pascher, Die theologische Stellung der Mission im seelsorglichen Wirken der Kirche, Priester und Mission, Okt. 1952, p. 4.)

25 Conc. Vatic., Sess. IV; Denzinger, Ench. Symb., n. 1821.

26 Jo. 20/21; également Jo. 17/18.

27 Jo. 13/20; «Celui qui vous reçoit, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé» (Mt. 10/40); «Celui qui vous écoute, m'écoute, et celui qui vous rejette me rejette ...» (Lc. 10/16).

Le ministère ecclésiastique constitue fondamentalement pour l'Eglise un devoir de charité, puisque la tâche de l'Eglise est de poursuivre l'œuvre rédemptrice du Christ: son fondement moral constitutif reste inchangé et continue de se situer pleinement dans la charité surnaturelle envers l'humanité. C'est ce que Paul expose de façon lumineuse. Après avoir décrit la vie des ministres de l'Evangile, «opprimés de toutes manières mais non pas écrasés», et l'objet de leur sollicitude, travaillant «à cause de vous, afin que la grâce se répande avec abondance», et plus spécialement travaillant «à convaincre les hommes», il situe le fondement moral de leur ministère dans la charité divine envers l'humanité: «C'est l'amour du Christ qui nous pousse» (II Cor. 5/14), «C'est par la miséricorde (du Christ envers l'humanité) que nous sommes investis de ce ministère» (II Cor. 4/1). Ce faisant, il relie intimement le ministère ecclésiastique à l'œuvre rédemptrice du Christ: «Et le tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui par le Christ, et nous a confié le ministère de la réconciliation. Car Dieu se réconciliait le monde dans le Christ, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant sur nos lèvres la parole de la réconciliation. Nous sommes donc ambassadeurs du Christ; c'est Dieu qui exhorte par nous» (II Cor. 5/18—20).

Ce qui se vérifie pour le ministère ecclésiastique en général, s'applique tout naturellement à ses diverses fonctions, et particulièrement à l'apostolat et à la mission. Lorsque Paul dit que «la charité du Christ nous presse», il a en vue le ministère global de l'Eglise, mais sans faire abstraction de sa qualité de missionnaire, sans en dissocier la fonction missionnaire qui tenait, certes, la première place parmi les préoccupations de l'Apôtre. Plus explicitement d'ailleurs, par rapport précisément à la croissance de l'Eglise, à l'apostolat, Paul a soin d'affirmer que cette fonction est fondée sur la charité: «Tout le Corps ... opère sa croissance ... en vertu de la charité» (Eph. 4/16); de même, parlant de ceux qui annoncent l'Evangile au dehors dans de bons sentiments, donc de ceux qui s'occupent d'apostolat direct, Paul signale qu'ils «agissent par charité» (Philip. 1/15—16). Comment en serait-il autrement? Puisque tout le ministère ecclésiastique est fondamentalement marqué par la charité envers l'humanité, l'apostolat qui forme la phase la plus importante de ce ministère [28] et qui s'insère de plus près dans la tâche rédemptrice du Christ [29], ne peut que participer pleinement et excellemment à la marque morale constitutive du ministère ecclésiastique. C'est ainsi qu'Augustin notait comme quelque chose de tout naturel que les fidèles «auxquels il incombe de gagner à Dieu ceux qui n'ont pas encore cru», accomplissent cette tâche apostolique par charité [30].

Si tous les auteurs sont d'accord sur ce point, et considèrent l'apostolat,

---

28 Selon que le Christ lui-même avait appris aux pasteurs d'âmes à savoir abandonner temporairement un groupe de fidèles pour s'en aller à la recherche ne fut-ce que d'une seule brebis égarée et l'amener au bercail (Mt. 18/12—14; Lc. 15/4—7).

29 En ce sens que la rédemption est ordonnée avant tout à restaurer ce qui était perdu (Lc. 19/10, Mt. 18/11), à ramener l'humanité égarée dans la voie du salut.

30 «... quia omnes fideles quibus cura est lucrari Deo eos qui nondum crediderunt, et faciunt hoc ex caritate, coeli sunt ...» Augustin, Enar. in Ps. 96, 10; PL 37, 1243—1244.

l'œuvre de conversion des âmes, comme fondamentalement marqué par la charité, les divergences cependant se manifestent dès lors que l'élément spécifique de la mission vient en considération. Notons tout d'abord que l'on ne peut juger intégralement de l'essence profonde de la mission si on la détache en quelque sorte de l'apostolat général pour ne considérer que sa délimitation spécifique: l'implantation de l'Eglise. L'essence d'une activité, sa notion formelle, comprend à la fois le «genus» qui constitue cette action, et la «species» qui la distingue proprement et réellement de toutes les autres formes relevant du même «genus». Dans l'action missionnaire, l'élément formel générique est l'apostolat, si bien que la mission reste constitutivement apostolat tout en étant déterminée au but propre d'implanter l'Eglise. Aussi, même si l'on accepte avec le P. Charles que la notion spécifique de «planter l'Eglise» relève de la vertu de religion, l'intervention de cette vertu ira de pair avec la charité, propre à l'élément générique (apostolat) qui constitue la mission, si bien que l'on ne pourra faire abstraction de la charité dans l'étude de la frappe morale de base de l'activité missionnaire.

Mais l'élément spécifique, l'implantation de l'Eglise, se rapporte-t-il foncièrement à la vertu de religion? Il serait difficile de le prouver. Si l'on considère cette implantation dans ses aspects matériels, c. à d. dans les fonctions diverses à mettre en œuvre pour parvenir à la constitution d'une Eglise régionale nouvelle, on constate l'intervention de nombreuses œuvres de ministère de type apostolique (pour la conversion de ceux du dehors) et même de type pastoral (sacrements, formation chrétienne des néophytes, etc.: fonctions ordonnées au soin des brebis du bercail); rien donc qui n'appartienne matériellement au ministère ecclésiastique, et, en conséquence, on ne peut déceler aucun indice permettant de s'écarter du fondement moral qui sous-tend le ministère ecclésiastique dans son ensemble. La vertu de religion n'y prend aucun relief spécial, non seulement parce que la mission ne s'attache pas en propre à une fonction typiquement cultuelle, mais aussi parce que l'aspect cultuel des diverses fonctions requises dans la réalisation missionnaire ne dépasse en aucune façon la frappe cultuelle normale que l'on peut relever dans les fonctions ordinaires du ministère ecclesiastique tant de type apostolique que de type pastoral. L'intervention d'une certaine phase de ministère de type pastoral fait de la mission un complexe très caractérisé parmi les autres formes du ministère apostolique; mais ce n'est pas par les composants d'ordre matériel que se prend la frappe proprement spécificatrice: la mission étant formellement une action, c'est le but typiquement propre visé formellement par elle qui permettra de lui assigner une marque proprement spécifique, étant donné que ce but est pour elle un objet rigoureusement et exclusivement propre. Si l'on analyse cet objet spécifique, on ne remarque rien qui puisse militer de façon spéciale en faveur de la religion. Implanter l'Eglise, en effet, signifie apporter dans une région nouvelle l'Eglise universelle pour y constituer une Eglise particulière pourvue de tous ses moyens de vie et de développement autochtones; cet objet propre ne possède pas un caractère cultuel plus accentué que celui du ministère

ecclésiastique général; il constitue tout simplement dans ce ministère une étape provisoire, ordonnée précisément à instaurer le ministère ecclésiastique intégral dans son organisme normal d'Eglise particulière constituée. La fonction missionnaire participe dès lors pleinement au constitutif moral de l'apostolat et du ministère ecclésiastique général: la charité envers le prochain.

C'est ainsi que le Card. Costantini pouvait écrire: «La charité est le fondement de toute vertu missionnaire; elle est comme la commun dénominateur de toutes les autres valeurs [31].»

Fonction missionnaire et religion

Le fait que toute l'œuvre rédemptrice, et la fonction missionnaire en particulier, relèvent foncièrement de la vertu de charité, n'empêche cependant pas la vertu de religion d'intervenir.

La religion intervient tout d'abord en tant que mobile ultime, en ce sens que toute la création, sauvée de l'échec total par la rédemption, est ordonnée à la glorification externe de Dieu, et puise ainsi sa moralité foncière dans la vertu de religion. S. Paul parle dans ce sens des rachetés «prédestinés pour servir à la louange de sa gloire» et «acquis par Dieu à la louange de sa gloire» (Eph. 1/12 et 14). La rédemption, en effet, en rappelant l'humanité à la vie, restaure substantiellement les possibilités de glorification de Dieu, pour autant que l'homme est la seule créature capable de louer consciemment Dieu, selon l'expression lapidaire de S. Irénée: «Gloria Dei, vivens homo [32].» D'où la portée cultuelle de la rédemption. Dans ce cas toutefois, la religion n'intervient que comme vertu générale et de façon plutôt extérieure à la mission, sans en fonder intrinsèquement la moralité.

Il est certain aussi que le ministère rédempteur, et particulièrement l'apostolat missionnaire, étendant dans tout l'univers l'organisme normal du salut, provoque des actes de culte plus abondants et mieux conditionnés, ainsi qu'une louange mêlée de nouveaux impératifs de reconnaissance pour le don de la pleine vie chrétienne. C'est cette portée cultuelle de l'apostolat missionnaire que Paul soulignait comme suit: «Tout cela se fait à cause de vous, afin que la grâce, se répandant avec abondance, fasse abonder la reconnaissance d'un plus grand nombre à la gloire de Dieu» (II Cor. 4/15). Ces fruits cultuels du ministère rédempteur restent cependant assez indirects; ils sont occasionnés par le ministère, mais non directement et primordialement intentés par cette œuvre [33]. Il faut en effet

---

31 «La carità è il fondamento di ogni virtù missionaria; è come il comune denominatore di tutti gli altri valori» Celso Costantini, Va e annunzia il Regno di Dio, I, Morcelliana, Brescia 1943, p. 133.

32 Irénée, Adversus Haereses, IV, 20, 7; PG 7, 1037.

33 D'ailleurs le texte paulinien l'indique, car il ne signale l'optique cultuelle, la gloire de Dieu, qu'après voir souligné l'intervention primordiale de la charité dans le ministère apostolique, destiné avant tout au bien spirituel des âmes à pourvoir de grâces abondantes: «... à cause de vous, afin que la grâce se répandant avec abondance ...»; de plus, le passage même qui contient ce texte déclare que le ministère de la réconciliation est fondé sur la charité (II Cor. 5/14).

préciser que la religion ne peut intervenir comme vertu spéciale et de façon élicitive qu'au cas où l'action missionnaire serait foncièrement et primordialement ordonnée à procurer le culte de Dieu par des manifestations proprement cultuelles, témoignages de dévotion, sacrifices et actes de culte.

En fait, on remarque que la religion intervient dans l'œuvre rédemptrice tout entière en ce que l'acte même de la rédemption est en lui-même un acte de culte, un sacrifice, le sacrifice du calvaire. C'est dans ce sens de rédemption «sacrifice de propitiation à la gloire de Dieu» que le Christ avait présenté sa propre œuvre au Père: «Je vous ai glorifié sur la terre en portant à son achèvement l'œuvre que vous m'avez donné à faire» (Jo. 17/4).

De plus, en approfondissant le sens et la portée du sacrifice eucharistique, on observe qu'il n'est pas seulement le sacrifice sacramentellement évoqué du calvaire, mais qu'il est aussi le sacrifice de l'Eglise, le sacrifice des fidèles, le sacrifice du Corps mystique [34]. Une nouvelle matière sacrificielle, faite de l'oblation des sentiments, des travaux, de la vie des fidèles, vient s'ajouter et se fondre à la Victime du calvaire, fournissant une matière toujours actuelle et toujours renouvelée à l'intercession céleste du Christ-Prêtre, consacrant vitalement dans le même et unique sacrifice rédempteur l'incorporation salutaire des membres avec le Christ, formant aussi, de façon mystérique et déjà réelle, la communion de vie du Christ-Total. Le sacrifice du calvaire réalisait la rédemption «in actu primo», complète et parfaite dans son ordre; et le sacrifice eucharistique réalise progressivement, tout au cours des temps, la rédemption «in actu secundo» pour former le Corps racheté, et plus tard glorieux, du Christ-Total. Au sacrifice rédempteur du Chef vient s'ajouter et se fondre le sacrifice corédempteur des membres, de son Eglise; au sacrifice du Corps physique vient s'ajouter et se fondre le sacrifice du Corps mystique du Christ. La matière sacrificielle corédemptrice étant la vie chrétienne elle-même, qu'il faut présenter et offrir dans la liturgie eucharistique, soit par le fidèle en son nom propre, soit par le ministre et la communauté au nom de l'assemblée, sa valeur sacrificielle revêt des degrés divers selon la ferveur et le mérite de chaque membre, et elle peut atteindre un sommet dans le cas de ceux et celles qui se sont consacrés, parfois jusqu'au sacrifice total du martyre, au service de l'Eglise dans leministère. C'est cette valeur sacrificielle de vie, soit des missionnaires, soit des fidèles ordinaires, que Paul présente en disant: «Si même mon sang doit être répandu en libation sur la liturgie sacrificielle de votre foi, je m'en réjouirais ... [35].»

[34] «Toute la Cité rachetée, l'assemblée et la société des saints, est le sacrifice universel offert à Dieu par le Grand-Prêtre qui s'est offert également lui-même pour nous dans sa passion, ayant pris la forme d'esclave, afin que nous devenions le Corps d'une telle Tête ... Tel est le sacrifice des chrétiens: être tous un seul Corps dans le Christ. Et c'est ce mystère que l'Eglise célèbre par le sacrement de l'autel, si familier aux fidèles, où il se fait que dans l'oblation qu'elle offre, elle-même est offerte» Augustin, De Civitate Dei, X, 6; PL 41, 284. — Cf. Pie XII, Encyclique Mystici Corporis, AAS 1943, p. 233: «... non modo semet ipsum, ut Ecclesiae Caput, caelesti Patri offert, sed in semet ipso mystica etiam sua membra».

Le ministère constitue non seulement une valeur de vie de portée sacrificielle corédemptrice par rapport au sujet qui s'y consacre, mais aussi, étant objectivement ordonné à répandre la vie chrétienne normale parmi tous les peuples et à l'intensifier au mieux, il est de ce fait destiné à promouvoir, étendre et développer la matière sacrificielle que constitue la vie chrétienne des fidèles. Dans ce ministère, l'action missionnaire s'attache surtout à la phase extensive, à implanter la vie chrétienne parmi de nouvelles collectivités régionales; suscitant de nouveaux chrétiens, elle pourvoit le sacrifice eucharistique d'un matériel nouveau d'oblation de vies. Cette portée eucharistique propre à l'action missionnaire avait été entrevue par le prophète Malachie: «Du levant au couchant, mon nom est grand parmi les nations; en tout lieu on offre à mon nom de l'encens, des sacrifices et une oblation pure, car grand est mon nom parmi les nations [36]»; et elle fut brillamment exprimée par S. Paul qui, comme «liturge de Jésus Christ auprès des gentils», assigne à son œuvre missionnaire un but de liturgie sacrificielle: «. . . pour que l'offrande [sacrificielle] des Gentils soit agréée, sanctifiée dans l'Esprit Saint [37].»

Ainsi la religion marque intrinsèquement la fonction missionnaire, et y intervient donc également comme vertu spéciale. D'ailleurs, déjà au XVII[e] siècle, le missiologue irlandais Raymond Caron rapportait l'action missionnaire à la fois à la charité et à la religion [38]; et Thomas d'Aquin avait autrefois semblé insinuer que l'annonce du Règne de Dieu se rapporte typiquement à la vertu de religion [39].

---

35 Philip. 2/17. — Sur la valeur sacrificielle de la vie apostolique: «Nullum quippe omnipotenti Deo tale est sacrificium quale est zelus animarum» (Grégoire le Grand, Hom. 12 in Ezech., Lib. 1; PL 76, 932); «Ferte vobiscum verba», dit-il. Mais quel sacrifice, demandera-t-on, peuvent constituer les paroles? Les paroles (salutaires), cher ami, sont le plus grand et le plus splendide des sacrifices, plus excellent que tous les autres» (Jean Chrysostome, Sermo cum presbyter fuit ordinatus; PG 48, 694). Sur la valeur sacrificielle de la vie chrétienne: «Proinde verum sacrificium est omne opus quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo ... Unde ipse homo Dei nomine consecratus et Deo votus, in quantum mundo moritur ut Deo vivat, sacrificium est ... Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae, sive in nos ipsos, sive in proximos, quae referuntur ad Deum ...» (Augustin, De Civitate Dei, X, 6; PL 41, 284). La révélation vétero-testamentaire avait d'ailleurs déjà déclaré: «Celui qui pratique la miséricorde offre un sacrifice de louange» (Eccli. 35/4).

36 Malachie 1/11. L'interprétation eucharistique de l'«oblation pure» s'appuie sur les témoignages patristiques; ce qui n'empêche pas de pouvoir également appliquer ce passage au culte monothéiste universel de l'Alliance Primitive, pour autant que l'offrande de biens matériels et l'immolation sacrificielle d'animaux précèdent le sacrifice eucharistique, propre à l'Alliance néotestamentaire.

37 Rom. 15/16. On pourrait peut-être signaler aussi dans ce sens le passage Rom. 1/9: «Dieu que je sers en mon esprit en annonçant l'évangile de son Fils», à condition cependant de pouvoir interpréter le «service en esprit» dans le sens de «culte liturgique».

38 «Ille actus [Missionis] perfectissimus est, non quia Charitatis tantum, sed etiam et Religionis publicus est, quo nimirum Religio Christi propagatur et manutenetur» R. Caron, Apostolatus missionariorum per universum mundum, Bertier, Parisiis 1659, p. 26.

39 Thomas d'Aquin, Summa Theol., II—II, 101, 4, 2. Il ne s'agit que d'une insinuation occasionelle faite par l'auteur, sans aucune explication et sans se prononcer affirmativement: cette incise est en effet contenue dans l'exposé d'une difficulté, et la réponse — qui seule peut engager l'autorité de l'auteur — n'en fait pas état.

Dans tout ceci, il convient cependant d'observer que ces interventions internes de la religion n'affectent pas spécifiquement la fonction missionnaire, mais se réalisent plus largement dans tout l'apostolat, qui pourtant, selon les divers auteurs, relève foncièrement et primordialement de la charité; et non seulement dans l'apostolat, mais aussi dans tout l'ensemble du ministère ecclésiastique. L'acte lui-même de la rédemption, le sacrifice du calvaire, affecte tout l'ordre de la rédemption; la promotion du culte eucharistique avec l'oblation des personnes et des peuples, est l'affaire du ministère pastoral aussi bien que de l'apostolat dans son ensemble. La fonction missionnaire a ceci de particulier qu'elle s'attache typiquement à l'extension géographique de ces valeurs cultuelles, mais ces valeurs atteignent l'ensemble du ministère ecclésiastique, et la vertu de religion affecte ces valeurs en elles-mêmes et non pas proprement et exclusivement en tant qu'elles sont étendues géographiquement de par le monde, c. à d. en tant et pour autant qu'elles sont dépendantes de l'action missionnaire [40]. Si donc ces interventions de la religion pouvaient permettre de lui assigner en propre l'action missionnaire, il faudrait également et au même titre lui assigner tout l'ensemble du ministère ecclésiastique.

De plus, il faut admettre, par rapport ici, non plus à l'amplitude, mais à la modalité de cette intenvention, que l'aspect cultuel de la fonction missionnaire ainsi que du ministère dans son ensemble, ne constitue qu'un aspect spécial qui n'est pas absolu et que l'on ne peut a priori considérer comme fondamental.

Que cet aspect cultuel ne soit pas absolu, les textes mêmes qui viennent d'être apportés l'indiquent en suffisance. Le texte où le Christ présente son œuvre rédemptrice comme une glorification du Père, fait partie d'un contexte qui expose que «le Père est glorifié par le Fils du fait que celui-ci donne sa vie au monde [41]»; glorification de Dieu parce que sanctification du monde: telle est la rédemption du Christ, ordonnée non seulement à la louange de Dieu, mais aussi, et plus directement, au bien surnaturel de l'humanité. Le texte de S. Paul aux Philippiens présentant la vie missionnaire dans sa valeur d'oblation sacrificielle, ne souligne qu'un aspect particulier de la fonction missionnaire: sa valeur subjective en tant que référée à Dieu dans l'offrande eucharistique; ce qui n'empêche pas l'action missionnaire de rester objectivement une œuvre de miséricorde, de charité envers le prochain [42]. Quant au texte de l'Epître aux Romains, il n'attribue la finalité liturgique à l'apostolat missionnaire qu'en passant par une optique particulière, car la valeur de culte n'est pas directement reliée au ministère comme tel, mais bien à l'office sacerdotal joint à la fonction

[40] Pareillement, relativement à l'incise de la Somme Théologique, «annoncer le Règne de Dieu» n'est pas une tâche spécifiquement missionnaire; on peut l'annoncer, en effet, soit dans les milieux déchristianisés ou non encore chrétiens des territoires où l'Eglise, étant stablement implantée, ne se trouve pas à l'état missionnaire, soit même aux enfants chrétiens dans le milieu familial ou l'école de catéchisme: activité rentrant ici dans le ministère pastoral.

[41] Sens de Jo. 17/2, donné par L. Pirot, La Sainte Bible, T. X, Letouzey, Paris 1935, p. 446.

[42] «Vera sacrifica opera misericordiae, quae referuntur ad Deum» disait Augustin (cf. supra, n. 35).

apostolique: «... en vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être liturge de Jésus-Christ auprès des Gentils, en accomplissant une fonction sacerdotale de l'Evangile de Dieu ordonnée à ce que les Gentils deviennent une offrande agréée, étant sanctifiée par l'Esprit Saint.»

Que cet aspect cultuel ne puisse a priori être considéré comme fondamental, il suffit de pousser quelque peu l'analyse, tant du sacrifice du calvaire que du sacrifice eucharistique, pour s'en convaincre. Le sacrifice du calvaire est intrinsèquement un acte de culte offert à Dieu, et c'est ce mode typiquement sacrificiel que le Christ a choisi pour accomplir l'acte propre de la rédemption de l'humanité; mais comme le dit explicitement S. Paul, c'est tout entier par charité pour nous que le sacrifice du calvaire fut accompli: «Il nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur» (Eph. 5/2). D'autre part, c'est dans le sacrifice eucharistique que toutes les valeurs chrétiennes de vie se chargent de leur authentique portée cultuelle, pour autant que le vrai culte de Dieu, dans l'ordre de la rédemption, ne peut s'effectuer autrement qu'en union intime à l'oblation sacrificielle unique du seul prêtre, le Christ; mais c'est également dans le sacrifice eucharistique que ces valeurs sont consacrées dans leur portée méritoire corédemptrice, venant féconder «in actu secundo» le mérite rédempteur du Christ et enrichir de la sorte le trésor de grâces de l'Eglise au profit de l'humanité entière, «pro mundi vita» (Jo. 6/51). Ainsi les perspectives de religion ne s'estompent-elles pas, en quelque sorte, devant les visées plus fondamentales de la charité? Une dernière analyse va nous permettre de conclure par l'affirmative. (à suivre)

Miscellanea

In seinem Aufsatz «Afrikanische Bischofskonferenzen» («Missionswissenschaftliche Studien», Aachen 1951, S. 393) kann P. Johannes Rommerskirchen O.M.I. nur Ort, Zeit und Gelegenheit der *ersten südafrikanischen Bischofskonferenz* angeben. Die Namen der Teilnehmer und den Gegenstand der Verhandlungen erfahren wir nun aus einem Manuskript: «Regesten der Diözese Kimberley und der Gebiete, die einmal zu ihr gehörten», das P. Franz Josef Hagel O.M.I. (Kimberley) nach den Diözesanarchiven zusammengestellt hat. (Einen Durchschlag dieses Manuskriptes konnten wir im Generalarchiv der Oblaten in Rom durchsehen.) Dort heißt es auf S. 117: «Bischof Anthony Gaughren assistierte am 1. November 1891 bei der Weihe des Weihbischofs Dr. Strobino von Port Elizabeth, der 1893 der Nachfolger seines Konsekrators, des Bischofs Dr. Ricards, wurde. Nach der Weihe war Bischofskonferenz, an der teilnahmen:

Dr. Ricards, Bischof von Port Elizabeth
Bischof Leonard von Kapstadt
Bischof Roony, Weihbischof von Kapstadt
Bischof Gaughren von Kimberley
Für die Zambesi-Mission nahm P. Kerr S.J. teil.

Gegenstand der Verhandlungen bildete vor allem die Behandlung der Mischehe. Ebenso empfahlen die hohen Herren ‚The South African Magazine' des Dr. Kolbe zur Verbreitung.»

Nik. Kowalsky O.M.I.

Bedeutung liturgischer Erziehung von Klerus und Volk für die Missionen

Von Joh. *Hofinger* S. J., Manila

Sobald sich die liturgische Erneuerung in der Mission einmal wirklich durchgesetzt hat und bei Klerus und Volk «heimisch» geworden ist, wird die Liturgie von sich aus Klerus und Volk formen und mit ihrem Geiste erfüllen. Doch sind wir noch nicht so weit. Zunächst wird es sich darum handeln, bei Klerus und Volk die nötige Aufnahmebereitschaft für die liturgische Erneuerung zu schaffen. Man wird es gewiß verstehen, wenn wir im folgenden vor allem auf die liturgische Erziehung der künftigen Missionare näher eingehen. Vieles, was wir da im Zusammenhang mit dem Missionsseminar sagen, gilt ohne weiteres, oder doch in einem gewissen Ausmaß auch für die liturgische Schulung der Missionare, Katechisten und des gewöhnlichen Volkes.

I. Liturgische Erziehung im Missionsseminar

Der künftige Missionsklerus erhält seine priesterliche Erziehung entweder in Missionsseminaren der Heimat, oder aber in den Missionsseminaren des Missionslandes. Die ausländischen Missionare kommen vielfach als Priester ins Missionsland, während der einheimische Missionsklerus größtenteils in den Seminaren der Mission herangebildet wird. Doch wird immerhin ziemlich vielen gut talentierten Seminaristen Gelegenheit zu theologischer Ausbildung im Ausland, besonders in Rom, gegeben. Es handelt sich da um die künftige Elite des einheimischen Klerus. Sie müßte besonders gut durchgebildet werden. Und das nicht nur in scholastischer Theologie, sondern auch in den Problemen der Missionspastoral, der missionarischen Glaubensverkündigung, der rechten Gestaltung und Auswertung des missionarischen Gottesdienstes. Da dürfte wohl noch allerhand nachzuholen sein.

Auch die Missionspriester, welche die verschiedenen Missionsgesellschaften in die Mission entsenden, sind bisher nur allzu oft ohne entsprechende liturgische Durchbildung in die Mission gekommen. In der Mission hatten sie dann kaum irgendwelche Gelegenheit, diese empfindliche Lücke auszufüllen. So ist nicht wenigen Missionaren während der Jahre ihrer priesterlichen Ausbildung nie recht klar geworden, welch einzigartige missionarische Möglichkeiten wohlgestalteter Gottesdienst böte. Die liturgische Bewegung würde schon längst in der Mission machtvoll eingesetzt haben, wenn wenigstens die Missionare aus den liturgisch fortschrittlichen Ländern alle eine gediegene liturgische Bildung in die Mission mitgebracht hätten. Darum gelten die folgenden Ausführungen nicht weniger den Missionsseminaren der Heimat als den Seminaren in der Mission.

Es ist vielleicht der Mühe wert, sich zunächst einmal zu fragen, woher es wohl kommen mag, daß die liturgische Erziehung in den Missionssemi-

naren vielfach zu wünschen übrig ließ. Diese Frage ist umso mehr am Platz, als selbst Seminare, die sich im übrigen durch vorbildlichen missionarischen Eifer auszeichnen, den Problemen des missionarischen Gottesdienstes und einer gediegenen liturgischen Erziehung der künftigen Missionare auffallend geringes Interesse entgegenbringen. Es ist auf den ersten Blick klar, da ist gewiß nicht böser Wille, ja nicht einmal Nachlässigkeit im Spiel. Es muß sich offenbar um ein *Mißverständnis* handeln.

So kann man in Missionsseminaren nicht selten den Einwand hören, intensive Pflege der Liturgie sei ganz in der Ordnung, doch eigne sie sich weniger für ein Missionsseminar. Das habe eben *Missionare heranzubilden, die ganz dem Apostolate leben;* das Seminar habe sie nicht so sehr eine mönchisch geruhsame Pflege des Gottesdienstes zu lehren, sondern die Kunst, Seelen zu gewinnen. Ihr geistliches Leben müsse von vornherein so geformt werden, daß es des geistlichen Trostes feierlichen Gottesdienstes entbehren könne. Denn sie werden später in ihrer missionarischen Tätigkeit dieser geistlichen Tröstungen ihrer mehr beschaulichen Konfratres doch entbehren müssen.

Diesem Einwand gegenüber sei zunächst einmal etwas voll und ganz zugegeben: Die aszetisch liturgische Schulung des Missionars darf tatsächlich nicht derselben Art wie die der Kleriker eines beschaulichen Ordens sein. Die Liturgie spielt im Leben des Missionars zwar eine wichtige, aber nicht die gleiche Rolle wie im Leben des beschaulichen Mönches. Erst recht ist der künftige Missionar nicht für dieselbe Form des Gottesdienstes zu schulen wie der beschauliche Mönch. Wir werden darauf noch eigens zurückkommen. Folgt aber daraus, daß die Pflege des Gottesdienstes und die liturgische Erziehung im Missionsseminar deswegen als eine Angelegenheit zweiter oder dritter Ordnung betrachtet werden dürfte? Brächte eine solche Auffassung nicht die ernste Gefahr einer zu anthropozentrischen Auffassung des Missionsberufes mit sich? Gewiß hat das Seminar die Aufgabe, die künftigen Missionare mit apostolischem Geist zu erfüllen und für ihr künftiges Apostolat zu schulen. Wenn wir also Missionare im Geiste Christi heranbilden wollen, deren Apostolat letztlich ganz auf den Dienst und die Ehre des himmlischen Vaters ausgerichtet ist, dann haben wir sie vor allem auch für das liturgische Apostolat zu schulen. Ihre missionarische Aufgabe wird ja darin gipfeln, die Heiden für den wahren und vollen Gottesdienst des Neuen Bundes zu gewinnen. Wir alle wissen, daß dieser Gottesdienst nicht allein in der Feier der heiligen Geheimnisse besteht. Wir wissen aber auch, daß er nach katholischer Lehre im Opfer des Neuen Bundes seinen Mittelpunkt hat, daß es im eucharistischen Opfer zum erhabensten Akt dankender Huldigung kommt, dessen wir erlöste Gotteskinder hier auf Erden fähig sind. Müßte der künftige Missionar nicht schon möglichst früh seinen herrlichen Beruf ganz in dieser echt «christlichen» Sicht sehen lernen, müßte er nicht schon im Seminar konsequent auf dieses Hochziel hin geschult werden?

Erst recht versteht es sich von selbst, daß der künftige Missionar nur dann die überragenden katechetischen und gemeinschaftsbildenden Werte der Liturgie zur Geltung bringen kann, wenn ihm das Seminar früh genug

die Augen für diese Werte geöffnet und den Weg zu ihrer Verwirklichung gezeigt hat. Denn nicht jedem Vollzug der Liturgie eignen diese hohen missionarischen Werte. Im Seminar müßte der Missionar von später lernen, mit sicherem Blick zwischen katechetisch hochwertiger und katechetisch unwertiger Feier des Gottesdienstes zu unterscheiden, im Seminar müßte er bereits dazu befähigt werden, den Gottesdienst katechetisch so hochwertig als nur möglich zu gestalten. Der künftige Missionar muß schon vom Seminar her um diesen unvergleichlichen katechetischen Schatz wissen, um mit ihm umgehen zu können. Das Umgehen-können ist dabei noch wichtiger als das Wissen, wie ja auch für den praktischen Arzt die rechte Handhabung seiner Medizinen wichtiger ist als das bloße Wissen um ihre Wirkung. Wir sehen also: Gerade weil das Missionsseminar erstklassige Apostel heranbilden will, muß es seinen Alumnen eine gediegene missionsliturgische Ausbildung vermitteln.

Die Rücksicht auf den Einwand, den wir zu beantworten hatten, hat uns veranlaßt, vor allem die «apostolische» Bedeutung liturgischer Erziehung zu betonen. Es ist wohl überflüssig, noch eigens hervorzuheben, daß sie auch *für das geistliche Leben der Missionare* selber von großer Bedeutung ist. Die eifrige Pflege der Liturgie soll dem Priester helfen, die klare und entschiedene Ausrichtung auf Gott inmitten seiner aufreibenden äußeren Tätigkeit zu bewahren. Ohne dieses Ruhen in Gott wird seine apostolische Aktivität zu apostolisch minderwertigem Aktivismus, gleich gefährlich für ihn selber und für die Seelen. Ein ehrlicher Blick auf das Missionsleben von heute wird uns sagen, wie sehr gerade in unserer Zeit die Missionare der Gefahr der Veräußerlichung ausgesetzt sind. Es fehlt uns weithin jene Gesammeltheit nach innen, jene kontemplative Glut, die wir gerade als Boten Gottes unbedingt brauchten. Wer möchte leugnen, daß hier ein stärkeres Betonen des Geistes der Liturgie eine überaus wichtige «missionarische» Aufgabe zu erfüllen hat. Die Geheimnisse Gottes kann nun einmal nur der richtig künden und spenden, der selber in diesen Geheimnissen lebt.

So ist die rechte liturgische Erziehung im Seminar von ganz großer Bedeutung für ihr künftiges Apostolat. Heute im Jahrhundert Pius X., des großen Initiators der pastoralliturgischen Bewegung, und Pius XII., des Papstes von «Mediator Dei» und der bahnbrechenden liturgischen Neuregelung, werden sich kaum mehr Direktoren von Missionsseminaren finden, welche die Wichtigkeit liturgischer Ausbildung zu leugnen wagten. Allerdings dürfte theoretisches Bejahen dieser Wichtigkeit in gar manchen Fällen noch immer die praktische Auswirkung vermissen lassen. Das kommt wohl vor allem daher, daß man sich mitunter über Umfang und Eigenart liturgischer Erziehung im Missionsseminar noch nicht klar ist.

Wie sind die künftigen Missionare liturgisch zu schulen?

Ein dreifaches scheint da von Bedeutung zu sein: Gediegener liturgischer Unterricht, eifrige Pflege echt liturgischen Lebens, richtiger Einbau der liturgischen Schulung in die missionarische Gesamterziehung, welche das Seminar zu vermitteln hat.

Der missionsliturgische Unterricht

Der liturgische Unterricht, den die Missionare für ihr Apostolat dringend benötigen, ist vor allem wesentlich *mehr als gewissenhafte Unterweisung in den Rubriken.* Niemand leugnet, daß der Missionar auch einer soliden Kenntnis der Rubriken bedarf. Er muß also auch darin hinreichend unterrichtet werden. Aber schon im Unterricht über die Rubriken werden wir uns bemühen, den «Geist» dieser vielen Vorschriften herauszuarbeiten, wir werden uns dabei immer treu an den echt katholischen Mittelweg halten, und in gleicher Weise ein ritualistisches und ängstliches Überbetonen des äußeren Aktes wie eine spiritualistische Bagatellisierung des heiligen Gefäßes vermeiden, das Geist und Leben enthält und spendet [1].

Die künftigen Missionare benötigen vor allem *gute Vorlesungen* über Wesen und Geist der Liturgie, über ihre Rolle im Leben der Kirche wie im geistlichen Leben der einzelnen Christen und besonders auch des Priesters; desgleichen gediegene Vorlesungen über ihren katechetischen und pastoralen Wert, also was die Liturgie missionarisch leisten könnte, und wie sie gefeiert werden müßte, daß sie es wirklich leiste. Es bedarf natürlich auch im Missionsseminar solider Erklärung der einzelnen liturgischen Funktionen, vor allem der hl. Messe. Um die heutige Gestalt der Liturgie zu verstehen, werden gewiß oft geschichtliche Erklärungen von nöten sein; doch ist uns dabei nie um die Geschichte als solche zu tun, sondern nur um ein volleres Eindringen in den Sinn und Geist der Liturgie von heute [2]. Da die Liturgie der Gottesdienst der Kirche ist, versteht es sich von selber, daß eine gediegene Einführung in die Liturgie ihrer Natur nach zu einer vortrefflichen Einführung in den Geist christlichen Gebetes wird. Wie sehr benötigen das die künftigen Glaubensboten: Missionsapostolat ist doch in weitem Ausmaß Erziehung zu echt christlichem Gebet. Nur wer den Neuchristen den Geist christlichen Gebetes beibringt, formt sie zu wirklichen Christen.

---

1 Beide extreme würden dem künftigen Missionsapostolat des Seminaristen zum Verderben werden. Ein ritualistischer Priester würde sich mehr um die peinliche Purifikation des Kelches als der Seelen kümmern. Und ein Priester, der es den heiligen Geheimnissen gegenüber an Sorgfalt und Ehrfurcht fehlen läßt, wird höchstwahrscheinlich auch in seinem Apostolat die so wichtige religiöse Ehrfurcht vermissen lassen. Wer sogar mit dem Allerheiligsten ehrfurchtslos «umzuspringen» wagt, wird das wohl auch den unsterblichen Seelen gegenüber ohne viel Hemmnisse tun. Eine religiöse Beobachtung der Rubriken ist für jeden Priester eine ausgezeichnete Schule echt priesterlicher Ehrfurcht. — Doch müßte sich gerade in der Mission jedes Überbetonen und starres Sichversteifen auf den Buchstaben des Gesetzes übel auswirken und viele innere Hemmungen schaffen. In der Mission läßt sich nicht alles so durchführen wie das in einer großen und wohlausgestatteten Kirche christlicher Länder möglich ist. Schon der Seminarist darf wissen, daß die hl. Geheimnisse nicht für die Rubriken da sind, sondern die Rubriken für die hl. Geheimnisse, und diese wiederum für die Menschen, «sacramenta propter homines».

2 So haben unsere liturgischen Vorlesungen mitzuhelfen, daß die Seminaristen die Mahnung des Bischofs am Tag der Priesterweihe wirklich erfüllen und leben können: Agnoscite quod agitis, Imitamini quod tractatis. Wir wissen aus unserer eigenen Beobachtung, die wir im Missionsseminar machen konnten, wie sehr liturgische Vorlesungen dieser Art die künftigen Missionspriester in ihrer priesterlichen apostolischen Bildung fördern können.

Wir haben soeben betont, daß wir in unseren liturgischen Vorlesungen uns zunächst mit der *Liturgie von heute* zu befassen haben. Sie muß der Missionar von heute verstehen, feiern, missionarisch verwerten, und mit warmem priesterlichen Herzen lieben. Dazu können geschichtliche Studien gewiß einen wertvollen Beitrag bieten; wir werden uns dieses Beitrages zu bedienen wissen. Dabei mag es oft genug vorkommen, daß die ältere Form tatsächlich klarer und voller den eigentlichen Geist der Liturgie zum Ausdruck bringt oder doch den Sinn einzelner Zeremonien besser wiedergibt als die heutige Gestalt. Wir haben davon zu lernen. Dabei darf aber die Hochschätzung für die Liturgie von gestern nicht den Eifer für die Liturgie von heute erkalten lassen.

Das Gleiche gilt auch mit Rücksicht auf die Gestalt der *Liturgie von morgen.* Es wäre ganz unangebracht, unsere Zeit mit liturgischen Projekten einer kommenden Periode zu verlieren und dabei die so drängende liturgische Erneuerung in der Mission von heute aus dem Auge zu verlieren. In erster Linie haben wir den Seminaristen Wertschätzung jener Liturgie zu vermitteln, die wir heute in der Kirche vorfinden, und ihnen zu helfen, diese Liturgie so vollkommen als möglich zu feiern. Wir zeigen ihnen vor allem die reichen Möglichkeiten, die wir bereits im Rahmen der heutigen liturgischen Gesetzgebung haben, um eine Feier des Gottesdienstes zu erreichen, die auch unter missionarischer Rücksicht möglichst befriedigt. Tun wir das, dann ist es uns freilich auch erlaubt, auf die katechetischen und pastoralen Probleme hinzuweisen, welche an der Liturgie von heute die eine oder andere Modifikation empfehlen würden. Ja wir sind geradezu verpflichtet, den künftigen Missionaren das rechte Verständnis für diese Probleme zu erschließen. Warum? Nach den zahlreichen päpstlichen Neuregelungen auf dem Gebiet der Liturgie ist nun wohl jedem klar, daß wir in einer Zeit liturgischen Übergangs leben. Es ist nun einmal so: Die Päpste unserer Zeit, die sich für das Reich Gottes von heute verantwortlich wissen, haben sich zu entscheidenden Eingriffen auf liturgischem Gebiet entschlossen. In den letzten 50 Jahren, angefangen von den bahnbrechenden Reformen Pius X. bis zu den jüngsten liturgischen Erlässen Pius XII. über eine bessere Feier der Kar- und Osterliturgie, ist durch den Heiligen Vater in Rom im Bereich der Liturgie entschieden mehr geändert worden, als zuvor in 500 Jahren. Dabei ist für jeden Einsichtigen klar, daß dieser Prozeß einer tiefgreifenden liturgischen Reform zur Zeit sicher noch nicht abgeschlossen ist. Und warum hat nun Rom plötzlich so kräftig zugegriffen, wo doch das Reich der Liturgie in den letzten Jahrhunderten fast allgemein als etwas Abgeschlossenes betrachtet wurde, das in seiner heutigen Gestalt womöglich bis zum jüngsten Tag unberührt zu erhalten sei? Ein auch nur oberflächliches Studium des päpstlichen Reformwerkes und noch überdies die ausdrücklichen Zeugnisse von Pius X. und Pius XII. bestätigen es aufs klarste: *Pastorale Motive,* und nicht etwa historische Überlegungen waren bei all diesen Reformen die eigentlich treibende Kraft. Wenn aber die liturgische Reform der Päpste auf die seelsorglichen Nöte und Probleme von heute antworten will, ist es dann zu viel verlangt, daß der Klerus von heute um diese Pro-

bleme und ihren Zusammenhang mit der Liturgie wissen muß? Wo immer beim Klerus in Heimat oder Mission das notwendige Verständnis für die neuen Bedürfnisse einer neuen Zeit fehlt, wird er auf das Reformwerk der Päpste mit Kopfschütteln antworten, wie das seit den Kommuniondekreten Pius X. mehr als einmal geschehen ist. Im besten Falle werden solche Missionare die Reformen des Heiligen Vaters in schweigendem Gehorsam hinnehmen, aber damit eben nichts anzufangen wissen [3].

Man soll nicht glauben, Rom wünsche nicht, daß man schon im Seminar von den Problemen rede, die eventuell zu weiteren Modifikationen der Liturgie von heute führen könnten [4]. Eines ist freilich in diesem Punkt von größter Bedeutung. Gerade auch hier «macht der Ton die Musik». Aufrichtige Liebe zur Kirche, tiefe Ehrfurcht vor ihrer Autorität, reiner Eifer für das Heil der Seelen, und vor allem für einen noch vollkommeneren Gottesdienst muß aus jedem unserer Worte hervorleuchten. Und noch einmal wollen wir mit allem Nachdruck hervorheben, wir befassen uns mit der Liturgie von morgen nicht, um den Gottesdienst von heute zu vernachlässigen, geringzuachten, oder gar zu zerstören, sondern einzig und allein, um ihn seiner Vollendung entgegen zu führen.

Um das soeben geforderte Programm liturgischen Unterrichtes zu bewältigen, bedarf es durchaus nicht einer starken Vermehrung der *Unterrichtszeit,* so daß etwa eine untragbare Belastung der bisherigen Studienordnung zu befürchten wäre. Wenn wir ausgezeichnete Glaubensboten heranbilden wollen, so gebührt im Unterricht des Missionsseminars der unbestreitbare Vorrang der Dogmatik, Moraltheologie und der Exegese, welche sich unmittelbar mit der göttlichen Offenbarung, also mit dem Kerygma befassen, das wir zu künden haben. Werden diese drei beherrschenden Fächer wirklich gut gegeben, d. h. in der rechten Hinordnung auf das christliche Leben und die missionarische Verkündigung, und ohne allen sterilen Formalismus, dann können die anderen Unterrichtsfächer in einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von Unterrichtsstunden hinreichend gelehrt werden. Die eigene Erfahrung hat uns gezeigt, daß 60 bis 80 Unterrichtsstunden, also zwei bis drei Wochenstunden während eines Schuljahres vollständig genügen, um die Seminaristen in die Liturgie der Kirche einzuführen. Von dieser Zeit könnte etwa ein Drittel auf den

---

3 Ist das nicht in den Missionen oft genug der Fall, z. B. hinsichtlich der Feier der Osternacht, der Erleichterung des eucharistischen Fastens oder in der seelsorglichen Ausnutzung der Abendmesse?

4 Vor vier Jahren hatte ich Gelegenheit, das Referat zu hören, das P. Löw C. SS. R., Vice-relator generalis der historischen Sektion der Ritenkongregation, Seminaristen in Linz hielt. Es war auf der österreichischen Theologenwoche 1953 (20.—26. Juli). P. Löw sprach mit gewinnender Offenheit über die Notwendigkeit einer durchgreifenden liturgischen Reform, über die leitenden Grundsätze, über die Probleme, die mit einer Neuregelung der Karwoche zusammenhängen, über die notwendige Brevierreform und die eventuellen Änderungen im Ritus der Messe. Am Schluß sprach er sogar über das delikate Problem einer Erneuerung des Diakonates als selbständigen Weihegrades. Es war wirklich befreiend, einen Mann vom Ansehen P. Löws über alle diese Probleme mit solcher Offenheit reden zu hören. Er war offenbar überzeugt, damit nicht gegen die Intentionen Roms zu handeln. Das geht schon daraus hervor, daß P. Löw sich nicht scheute, das Referat zu veröffentlichen. So haben wohl auch wir in unseren liturgischen Vorlesungen nicht päpstlicher zu sein als die päpstlichen Beamten.

Unterricht in den Rubriken verwendet werden. Dabei wird es wichtig sein, die Seminaristen zum Studium der Rubriken und zu eigener liturgischer Übung anzuhalten, und durch ein entsprechendes Examen am Schluß sich über die Ergebnisse dieses wertvollen Selbststudiums zu überzeugen. Auch das mag als Grundsatz gelten: Je mehr sich ein Seminar durch reiches und gepflegtes liturgisches Leben auszeichnet, desto weniger wird man einen eingehenden Unterricht in den Rubriken benötigen. Man hat das Meiste schon durch die Praxis gelernt. Der Zeremonienmeister des Seminars hat da eine wichtige Aufgabe zu erfüllen; er sorgt dafür, daß alle Seminaristen zum heiligen Dienst herangezogen werden, er übt mit ihnen und sieht darauf, daß alles richtig und mit religiöser Würde vollzogen wird.

Eine besondere Schwierigkeit für den Liturgieunterricht im Missionsseminar bildet der *Mangel an brauchbaren Lehrbüchern.* Wir kennen keines, das unter liturgischer und missionspastoraler Hinsicht entspräche. Das beste Lehrbuch für Missionsseminare scheint uns zur Zeit das Textbuch von Anton Drexel S. J. zu sein [5]. Doch dürfte es hinsichtlich der pastoralliturgischen Probleme den heutigen Anforderungen nicht genügen. Auch versteht es zu wenig, die Geschichte zu tieferem Verständnis der Liturgie auszuwerten. Ob man nicht versuchen sollte, das jüngst erschienene gedrängte Textbuch von Josef A. Jungmann S. J. für die Missionsseminare zu bearbeiten [6]? Freilich müßte diese Bearbeitung auf die missionsliturgischen Probleme eingehen und wohl auch die Zusammenhänge der Liturgie mit dem christlichen Leben und priesterlicher Frömmigkeit stärker herausarbeiten [7].

Die Pflege liturgischen Lebens

In seiner Katechetik hat P. Jungmann S. J. für den Religionsunterricht in der Volksschule den goldenen Grundsatz aufgestellt: «Nicht viel Liturgik, aber viel Liturgie [8].» Es ist klar, daß P. Jungmann für Seminare gründlichen Unterricht in der Liturgik fordern würde, wie er das ja selber im eben erwähnten Kompendium der Liturgik bietet. Aber selbst im Seminar ist die Pflege liturgischen Lebens noch wichtiger als der liturgische Unterricht. Die Hauptaufgabe dieses gepflegten liturgischen Lebens ist natürlich nicht darin zu suchen, den künftigen Missionaren die notwendige liturgische Einübung und praktische Vertrautheit mit den Rubriken zu verschaffen. Reges liturgisches Leben im Seminar wird allerdings auch das erreichen. Aber noch viel wichtiger ist die wirksame Erziehung

---

[5] A. Drexel SJ, Liturgia sacra. Compendium institutionum systematico-historicarum liturgiae ad usum auditorum theologiae ac sacerdotum. Shanghai, 1949. — Das Buch ist z. Z. nur vom Bellarmin College, Baguio City, Philippinen, zu beziehen.

[6] J. Jungmann SJ, Der Gottesdienst der Kirche. Innsbruck (Tyrolia), 1954.

[7] Im übrigen zeigt das Buch die bekannten Vorzüge Jungmanns: Konzentration auf das Wesentliche, solide geschichtliche Fundierung, Auswertung der geschichtlichen Ergebnisse für das Verständnis der Liturgie von heute, Aufgeschlossenheit gegenüber den Problemen der Gegenwart. Das Buch hat auch den großen Vorteil, daß es in der oben geforderten Unterrichtszeit leicht durchgenommen werden kann.

[8] J. Jungmann SJ, Katechetik. 2. Aufl. Freiburg (Herder), 1954, 65.

zu echt priesterlicher Gesinnung und priesterlicher Haltung. Sie ist nicht so sehr das Ergebnis liturgischen Unterrichtes als vielmehr die Edelfrucht gelebter Liturgie. Das intensive liturgische Leben des Seminars hat dem künftigen Priester große Wertschätzung der Liturgie einzuflößen und ihm darüber hinaus zu einem harmonischen geistlichen Leben zu verhelfen, das ganz auf Gott und Gottesdienst ausgerichtet ist und seinen alles beherrschenden Mittelpunkt in der Feier der heiligen Geheimnisse hat. Im Gottesdienst der Kirche, vor allem beim eucharistischen Opfer, kommt es ja in der uns erreichbaren vollkommensten Weise zu wirklicher Teilnahme am Leben und Erlösungswerk Christi.

Was *das Ausmaß* anbelangt, das im Missionsseminar dem liturgischen Gottesdienst gewidmet werden soll, so werden wir auch hier wieder betonen, es handle sich nicht so sehr um das Wieviel als um das Wie. Non multa, sed multum [9]! Also unter keinen Umständen ein törichter und zugleich unkirchlicher Panliturgismus, der mit Liturgie allein auszukommen sucht und andere Gebetsübungen, wie Betrachtung und Gewissenserforschung, gerade noch mitschleppt, um mit dem kirchlichen Gesetz nicht in Konflikt zu kommen. Doch dürfte diese Gefahr in Missionsseminaren bisher kaum je akut geworden sein. Zunächst besteht viel eher die Gefahr, daß man ohne Liturgie auszukommen sucht und an Liturgie gerade noch mitschleppt, was unbedingt notwendig ist. Gewiß würde man auch im Missionsseminar den Alumnen einen großen Dienst erweisen, wenn man an hohen Festen das ganze *Brevier,* oder doch sehr bedeutende Teile, in gemeinsamem Chorgebet betete, und an Sonntagen etwa die Laudes und Vesper. Auch unter der Woche läge es nahe, öfters Prim und Komplet des Breviers als Morgen-, bzw. Abendgebet zu verwenden [10].

---

9 Es ist ja richtig, in nicht wenigen Missionsseminarien ist bisher auch quantitativ entschieden zu wenig geschehen. Man hat das mitunter mit der «aliturgischen» Lebensweise des Missionars begründen wollen, auf die schon das Missionsseminar vorzubereiten habe. Eine etwas eigenartige Begründung, die sich gegenüber den päpstlichen Dokumenten und einer tieferen Schau des Missionsapostolates wohl kaum rechtfertigen kann. Doch liegt dieser unhaltbaren Auffassung ein richtiger Gedanke zugrunde: die Eigenart des Missionslebens erfordert für den Glaubensboten tatsächlich in besonderem Grade ein durchaus persönliches (aber nicht individualistisches) Gebetsleben, das mehr auf sich selbst angewiesen ist und sich vom Beten der Gemeinde nicht im selben Maße tragen und helfen lassen kann wie das in einem Seminar oder in einer klösterlichen Gemeinde der Fall ist. Darauf muß ohne Zweifel bei der priesterlichen Erziehung im Missionsseminar Rücksicht genommen werden.

10 Um solches gemeinsames Breviergebet fruchtbar zu gestalten, müßte freilich die nötige Einführung und Handreichung geboten werden. Das wird umso notwendiger sein, als viele Seminaristen zunächst mit dem Latein noch bedeutende Schwierigkeiten haben dürften. Sie werden aber kaum durch das Hinausschieben des Breviergebetes bis zur Zeit der strikten Pflicht behoben. Eine andere Schwierigkeit besteht darin, daß die eigentlichen Vorlesungen über Liturgie wohl erst gegen Ende der Theologie gegeben werden. Es hat sich in nicht wenigen Seminarien die Gewohnheit durchgesetzt, den Seminaristen nach Eintritt ins Große Seminar eine praktische Einführung ins geistliche Leben zu geben. Darin müßte nun auch die Liturgie den ihr gebührenden Platz erhalten. Dieser erste elementare Unterricht sollte dann durch häufiges Bezugnehmen in den geistlichen Konferenzen wie durch gelegentliche Einführung vor größeren Festen und ähnlichen Anlässen fortgesetzt und schließlich gegen Ende der Theologie mit den akademischen Vorlesungen abgeschlossen werden.

An Sonntagen und Festen, die hervorgehoben werden sollen, wird man auch im Missionsseminar ein *Hochamt* mit gut vorbereitetem Choralgesang erwarten. Das Hochamt ist ja nicht «Aufführung» oder «Zeremonie», sondern eucharistische Festfeier, religiöser Höhepunkt des Tages, daher wird die Kommunion dort ihren passendsten Platz haben. Eine besondere «Kommunionmesse» bringt neben einer Überbelastung des religiösen Programms leicht die Gefahr der unrichtigen Auffassung mit sich, als ob für die Kommunion eine besonders «andächtige» Messe notwendig sei [11].

So wie die Dinge liegen, haben wir in der Mission zunächst einfacheren Formen des Gemeinschaftsgottesdienstes den praktischen Vorrang zu geben. Das muß sich auch auf die Seminarerziehung auswirken. Hier muß der Seminarist durch den häufigen und ansprechenden Vollzug mit diesen schlichteren Formen der Meßfeier wirklich vertraut werden. Auf diese Weise läßt sich auch mehr Abwechslung erreichen. Die Seminaristen werden dafür dankbar sein.

Aus demselben Grund der frühzeitigen Schulung für das Apostolat sollen auch in den*Nachmittagsandachten* alle jene Formen mit zu Worte kommen, welche der Missionar später mit seinen Christen pflegen soll. Wir haben doch kein Interesse, das Beten des Priesters mehr als notwendig vom Beten seiner Herde zu trennen. Er muß sie ja dabei leiten. Das setzt aber voraus, daß er auch in den Formen des christlichen Volkes zu beten weiß und sich darin wirklich heimisch fühlt. Freilich wollen wir solche mehr populär gestaltete Andachten immer mehr mit dem Geist der Liturgie durchdringen: Volkstümlich in ihrer äußeren Gestalt sollen sie in ihrer religiösen Grundhaltung ganz und gar den Geist der betenden Kirche atmen.

Wir glauben hier einen sehr wichtigen Punkt zu berühren. Im Missionsseminar haben wir die Träger liturgischer Erneuerung heranzubilden. Diese Erneuerung setzt gerade in der Mission die Pflege jener volksnahen und verständlichen Formen des Gemeinschaftsgottesdienstes voraus, welche dem Volke ein Maximum von verständnisvoller aktiver Teilnahme gestatten. Nur so wird der Gottesdienst für das Volk seine liturgische und katechetische Aufgabe voll erfüllen können. Jedes Forcieren einer mehr aristokratischen Form des Gottesdienstes, wie sie in Kathedralen und beschaulichen Klöstern durchaus am Platz ist, an Stelle wirklicher Volksliturgie, bringt uns unserem eigentlichen Ziel nicht näher, sondern eher davon ab. Das muß auch schon bei der liturgischen Erziehung im Seminar klar gesehen werden. Non seminario, sed vitae missionali discamus.

Der liturgische Unterricht und die liturgische Praxis können schließlich nur dann ihre volle Frucht bringen, wenn sie mit der Gesamterziehung des Missionsseminares zu einer harmonischen Einheit verschmelzen.

---

[11] Soll man für das Seminar tägliches Hochamt empfehlen? Jedenfalls nicht für Seminare mit ein paar Dutzend Seminaristen. Aber auch in Seminarien von Hunderten von Seminaristen würden wir es nicht empfehlen. Der künftige Missionar soll nicht durch jahrelange Gewohnheit im Seminar mehr und mehr den Eindruck bekommen, daß eigentlich nur das Hochamt eine vollwertige Eucharistiefeier der Gemeinschaft sei. Das müßte sich gerade in der Mission seelsorglich übel auswirken.

Einbau in die Gesamterziehung

Würden wir uns mit bloß rubrizistischer Schulung zufrieden geben, dann wäre die Frage eines harmonischen Einbaues bedeutungslos. Ist es uns aber bei der liturgischen Erziehung letztlich um den Geist und um eine bestimmte seelische Haltung zu tun, dann werden wir eben fordern müssen, daß die gesamte Erziehung mit diesem Geist harmoniere und die betreffende seelische Haltung bewußt fördere.

Hier erhebt sich vor allem der dringende Wunsch einheitlicher Grundhaltung im gesamten *theologischen Unterricht*. Nur dann werden wir auf dem Gebiet der Liturgie mit Erfolg gegen jede Art von Formalismus ankämpfen und der inneren Gesinnung den ihr zukommenden Primat sichern, wenn diese Geisteshaltung den gesamten theologischen Unterricht beherrscht, ganz besonders den Unterricht in den theologischen Hauptfächern der Dogmatik, Moraltheologie, Exegese. Auch die Art wie das Kirchenrecht gegeben wird, ist da nicht ohne Bedeutung. Gewiß hat auch eine solide scholastische Darbietung der Glaubenslehre und lebensnahe Kasuistik ihr Daseinsrecht im Missionsseminar. Daneben muß aber dem künftigen Glaubensboten vor allem der tiefere religiöse Sinn und Wert der christlichen Lehre erschlossen werden. Ein gediegener Unterricht in Dogmatik und Moraltheologie, der vor allem dem Geiste verpflichtet ist, wird dem künftigen Missionar auch das rechte Verständnis für die theologischen Grundlagen christlichen Gottesdienstes bieten, und das sogar tiefer und voller als es in einigen liturgischen Vorlesungen erreicht werden kann. Welch wichtige Aufgabe haben in dieser Hinsicht z. B. die dogmatischen Vorlesungen über die Kirche als den mystischen Herrenleib, über die Gnade und die Sakramente, über Gebet und Gottesdienst zu erfüllen. Und was soll man erst vom biblischen Unterricht sagen? Wer den künftigen Missionar mit praktischer Liebe zur Heiligen Schrift erfüllt und ihn in den Geist der Bibel einführt, wird ihm damit auch den Geist der Liturgie erschließen. Jedermann weiß, wie innig die modernen liturgischen, kerygmatischen und biblischen Bestrebungen miteinander verkettet sind. Es geht allen dreien letztlich um das Gleiche, nämlich um eine tiefgreifende allgemeine Erneuerung christlichen Lebens und christlichen Geistes aus ihren ersten und hauptsächlichsten Quellen. Pius X. hat das eigentliche Ziel dieser Bemühungen trefflich mit dem Pauluswort «Instaurare omnia in Christo» wiedergegeben, und das nicht etwa durch einige geschickte religiöse Praktiken und Methoden, sondern «im Geist und in der Wahrheit».

In diesem Zusammenhang müssen wir natürlich auch den organischen Einbau der liturgischen Erziehung in die *gesamte aszetische Schulung* des Seminars erwähnen. Wir haben uns schon mit aller Klarheit gegen einen ungesunden «Panliturgismus» ausgesprochen. Liturgie ist nicht das einzige was wir brauchen, weder im Gebet und noch viel weniger im christlichen Leben. Neben dem liturgischen Gebet im strengen Sinn haben gerade auch im Missionsseminar mehr volkstümliche Formen des Gebetes durchaus ihr Daseinsrecht, und das auch beim gemeinsamen Gebet. Eines aber muß dabei allerdings unbedingt gefordert werden: die Einheit des Geistes,

der all dieses Beten durchdringt. Die äußeren Formen mögen je nach den Umständen verschieden sein, aber nicht der Geist. Der Geist, der alles Beten durchdringt, muß unbedingt der Geist der betenden Kirche sein, also der Geist der Liturgie. Darum werden wir alle jene Gebetsformen auszuschließen haben, die vom Geiste liturgischen Betens allzu weit abweichen, d. h. also Gebete, die zu sehr Gewächse eines ungesunden Subjektivismus und Individualismus sind, Gebetsformen, welche der wundervollen Theozentrik und Christozentrik (durch Christus zum Vater) der Liturgie allzu sehr entbehren, desgleichen auch Gebete, welche allzu arm an dogmatischer Substanz, aber dafür umso mehr mit Affekten überladen sind. Die Erziehungsaufgabe, die wir da an den künftigen Glaubensboten zu erfüllen haben, kann in ihrer missionarischen Bedeutung wohl nicht leicht überschätzt werden [12].

Es ließen sich noch eine Reihe von Erziehungsaufgaben nennen, die mit dem harmonischen Einbau liturgischer Erziehung zusammenhängen. Wir wollen wenigstens die Pflege des *Gemeinschaftsgeistes* und kontemplativer Ruhe noch ausdrücklich nennen. Alles was dazu beiträgt, in den Alumnen echt christlichen Gemeinschaftssinn zu schaffen und zu vertiefen, alles was ihnen hilft, Sinn und Wert des *Stillschweigens* zu erfassen und es von innen heraus zu beobachten, wird auch der Pflege liturgischen Lebens zu gute kommen. Sind nicht Mangel an religiösem Gemeinschaftssinn und Mangel an religiöser Sammlung mit die Haupthindernisse eines tieferen Eindringens in den Geist der Liturgie?

Nach diesen langen Ausführungen über den liturgischen Beitrag des Missionsseminars werden wir uns in bezug auf die bereits ausgebildeten Missionäre recht kurz fassen können.

Wie helfen wir den Missionaren?

Viele Missionare hatten in der Zeit ihrer priesterlichen Ausbildung kaum Gelegenheit, Ziele und missionarische Bedeutung der liturgischen Bewegung näher kennen zu lernen. Ja in mehr als einem Seminar ist davor wie vor einer gefährlichen oder gar halbhäretischen Bewegung gewarnt worden. Da ist vor allem Aufklärung nötig. Sie soll in möglichst positiver Weise geschehen. Einfach darlegen, was wir wollen, und warum das gerade für das Missionsapostolat der Gegenwart von solcher Bedeutung ist. Aus den Beobachtungen, die wir in verschiedenen Missionsfeldern machen konnten, gewannen wir den Eindruck, daß für einen nicht unbeträchtlichen Teil der Missionare die liturgische Bewegung überhaupt

[12] Besteht die Aufgabe des Missionars nicht letztlich darin, aus Götzendienern — alter oder neuheidnischer Prägung— Anbeter des wahren Gottes zu machen? Hört man nicht immer wieder Klagen, daß die Christen der Missionsländer im allgemeinen ein ziemlich ausgiebiges Gebetsquantum bewältigen, dabei aber doch leicht ins Periphere abgleiten, den Primat des Lob- und Dankgebetes zu sehr vermissen lassen und ihr Gebetsleben noch viel zu wenig aus dem christlichen Dogma nähren? So wird der künftige Missionar auch den Christen gegenüber eine wichtige und zugleich reichlich schwierige Aufgabe zu erfüllen haben. Wo soll er für diese missionarische Aufgabe erster Ordnung geschult werden, wenn nicht durch die religiöse Erziehung im Missionsseminar?

noch nicht existiert; viele sehen darin mehr eine «Spielerei» als eine Bewegung, als «Hauptpunkte» ihres Programmes sind ihnen vor allem drei bekannt: Vermehrung der Choralhochämter, Verwendung gotischer Meßgewänder und Zelebration in der Richtung gegen das Volk. Da täte uns doch vor allem einmal Klarstellung unserer Ziele not. Das wäre in erster Linie die Aufgabe der Fachzeitschriften der Missionare. Auch auf Missionskonferenzen, Tagungen der Missionare, Exerzitien müßte man immer wieder auf dieses so drängende Missionsanliegen der Gegenwart zurückkommen. Dabei müßte aber den Missionaren klar gezeigt werden, was sie bereits jetzt zur Hebung christlichen Gottesdienstes in ihren konkreten Verhältnissen tun können. Liturgische Bewegung wird sich in der Mission nur in dem Grade durchsetzen, als sie wirklich «missionarisch» präsentiert wird. Um das leisten zu können, bedürfen wir in den Missionsländern dringend *missionsliturgischer Zentren,* welche diese Arbeit berufsmäßig in die Hand nehmen.

II. Die liturgische Erziehung der Laien

In den Missionsländern helfen den priesterlichen Glaubensboten bei ihrer Arbeit überall zahlreiche Missionskräfte, die nicht dem Klerus angehören: Missionsschwestern, Missionsbrüder, Laienkatecheten, weltliche Lehrkräfte der verschiedenen Missionsschulen. Ein sehr beträchtlicher Teil der Missionslast bürdet auf ihren Schultern, ein stattlicher Anteil am Missionserfolg gehört auf ihr Konto. Diese Missionshelfer müssen nach den Priestern vor allem für die liturgische Erneuerung gewonnen und in ihren Dienst gestellt werden.

Liturgische Durchbildung einer Elite - Schwestern und Katechisten

Wie in so vielen Missionsseminaren hat leider auch in den meisten Fachschulen, welche diese Missionshelfer heranbilden, die liturgische Ausbildung noch nicht den Platz inne, der ihr bei der missionarischen Gesamterziehung gebührt. Mit den entsprechenden Änderungen, die sich aus der Natur der beruflichen Zielsetzung von selbst ergeben, gilt vieles, was wir vorhin vom Missionsseminar gesagt haben, von diesen Fachschulen für die Missionshelfer. Auch ihre Frömmigkeit muß ganz vom Gebet der Liturgie geformt werden. Besonders *Schwestern* werden dafür recht empfänglich und dankbar sein. Wir wissen das aus eigener Erfahrung [13].

---

[13] Daran kann auch die Tatsache nichts ändern, daß man bei der einen oder andern Schwesternkongregation auf folgende Schwierigkeiten stößt: Die Schwestern sind vom Noviziat her in einer etwas unliturgischen Luft aufgewachsen und bereits mit Andachten eines anders gearteten Gebetsstiles überladen. Da ist dann guter Rat teuer, besonders wenn die Leitung solcher Gemeinschaften jede Änderung und Anpassung der bisherigen Gewohnheiten als «Sünde gegen den Hl. Geist» betrachtet. Aber schließlich wird der Papst seine herrliche Enzyklika «Mediator Dei» wohl auch für die Religiosen geschrieben haben. Auch die Spiritualität der Ordensleute hat vom Wehen des Geistes in seiner Kirche zu lernen, darf sich also nicht gegen neue Strömungen abkapseln, am allerwenigsten darf sie ein stärkeres Erfaßtwerden vom Geist der betenden Kirche als eine Gefahr für den «guten Geist» betrachten. Doch wollen wir auch

Das Hineinwachsen der Missionsschwestern in den Geist der Liturgie könnte unter anderem besonders auf folgende Weise gefördert werden: Zunächst vor allem Sorge für eine schöne abwechslungsreiche Form der täglichen Gemeinschaftsmesse im Mutterhaus. Dabei verdienen durchaus jene Formen den Vorzug, welche den Schwestern den Sinn der Meßfeier erschließen, sie möglichst aktiv an der Feier teilnehmen lassen und auch für ihr späteres Wirken auf dem Missionsfeld vor allem in Frage kommen. Eine andere sehr wertvolle Hilfe wäre die Bereitstellung eines relativ kurzen den Schwestern angepaßten Offiziums, natürlich in der Landessprache, welches die Schwestern in ihrer Weise am Stundengebet der Kirche teilnehmen läßt. In der Heimat sind solche Tageszeiten schon mehrfach ausgearbeitet und von vielen Schwesternkongregationen verwendet worden. Leider scheint man in der Mission davon noch wenig Gebrauch zu machen. Unerläßliche Vorbedingung für die Einführung eines solchen Eigenbreviers wäre selbstverständlich, daß dann andere geistliche Übungen des bisherigen Gebetsprogramms der betreffenden Genossenschaft gestrichen würden, so daß im Ganzen keine neue Belastung, sondern vielmehr eine merkliche Entlastung und wohltuende Abwechslung die Folge wäre.

So, wie alle Mühe, die wir aufwenden, um die Missionsschwestern mit der neueren Katechetik bekannt zu machen, im Missionsapostolat erfahrungsgemäß hundertfältige Frucht bringt, genau so wird sich auch alle Anstrengung lohnen, die Schwestern in den Geist der betenden Kirche einzuführen. Ihr apostolischer Wirkungskreis ist bekanntlich in den Missionsländern viel größer als in den meisten Ländern der Heimat.

Neben den Schwestern sind es besonders die *Katechisten*, welche dem Missionar bei der Missionsarbeit helfen. In bezug auf den Gottesdienst haben sie sogar eine wichtigere Rolle als die Missionsschwestern. Sie leiten in Abwesenheit des Missionars vielfach den priesterlosen Gottesdienst der Gemeinde. Sie können dem mit Arbeit überladenen Missionar zu einem großen Teil die zeitraubenden Singproben mit dem Volk und die Zeremonienübungen mit den Meßdienern abnehmen. Beim Gottesdienst selber sind sie die gegebenen Lektoren und Vorbeter. Daneben erteilen sie katechetischen Unterricht an Kinder und Erwachsene und können auch da sehr wirksam dazu beitragen, Kinder und Erwachsene in das Verständnis christlichen Gottesdienstes einzuführen. Sie müssen also liturgisch gut geschult werden. Die Pflege des Gottesdienstes, natürlich auch hier ganz mit Rücksicht auf das spätere Apostolat, wird darum ein wichtiger Punkt im Programm ihrer Ausbildung sein. Noch mehr als für das Missionsseminar wird für ihre liturgische Ausbildung der schon erwähnte Grund-

---

solchen bedauernswerten Mißverständnissen mit wohlwollender und verstehender Liebe begegnen und «goldene Brücken» bauen, welche solchen Schwestern den Anschluß an die Kirche von heute möglichst erleichtern: positiv zeigen, wie das gute «Neue» eigentlich gar nicht so neu, sondern bestes urchristliches Erbe ist und mit «solider» Art — die in der Tat gar nicht so alt ist — harmonisch verbunden werden könnte und müßte. Dabei muß man sich aber sorgfältig vor einer bloß äußerlichen Addition hüten: das würde das geistliche Programm der Schwestern nur noch weiter überlasten und die Einheit des geistlichen Lebens stören. Auch im Gebetsleben der Schwestern gebührt dem liturgischen Beten die eindeutige Führung.

satz P. Jungmanns Geltung haben: «Nicht viel Liturgik, aber viel Liturgie.» Es kommt da nicht so sehr auf einen separaten Kurs über Liturgik an. Was an liturgischer Unterweisung zu bieten ist, wird sich vielleicht alles im Rahmen des Unterrichts über die christliche Lehre und über die religiöse Erziehung sagen lassen. Auch in den geistlichen Ansprachen wird man immer wieder auf den Gottesdienst, die Feier der liturgischen Feste, das christliche Beten im Geiste der Kirche zu reden kommen. Im Katechetikunterricht müssen sie lernen, wie sie einerseits den Gottesdienst katechetisch zu verwerten und andererseits mit ihrem Glaubensunterricht zur rechten Feier des Gottesdienstes hinzuführen haben. Ganz besonders wichtig ist auch ihre musikalische Ausbildung [14]. Die kirchenmusikalische Aufgabe des missionarischen Gottesdienstes können wir nur mit der Hilfe unserer Katechisten bewältigen. Sie müssen dafür gründlich geschult werden. Die Katechisten, die bereits in der Missionsarbeit stehen, sollte man durch gelegentliche Zusammenkünfte und Kurse katechetisch und liturgisch weiterbilden, bzw. frühere Lücken ergänzen.

Liturgische Erziehung der Gemeinde

Auch wo bisher liturgischer Winter geherrscht haben sollte, dürfte es verhältnismäßig leicht sein, das Kirchenvolk für eine intensivere innere und äußere Teilnahme am Gottesdienst der Kirche zu gewinnen. Voraussetzung ist dafür allerdings *ein einheitliches, von missionarischem Schwung beseeltes Vorgehen der Missionare.* Die Neuregelung des Gottesdienstes ist selbstverständlich nicht Sache des einzelnen Missionars, sondern des Missionsbischofs beziehungsweise des Apostolischen Stuhles. Doch wird sich auch der Bischof vergebens um eine zeitgemäße Neuregelung bemühen, wenn ihm als ausführendes Organ nicht ein Klerus zur Verfügung steht, der bei dieser liturgischen Erneuerung von innen heraus mitwirkt. Und der Missionar wird in seinem Distrikt immer wieder auf die verständnisvolle Mitarbeit seiner Missionshelfer angewiesen sein.

Es mag schon sein, daß sich die Christen der Missionsländer manchmal durch stark ausgeprägten Konservatismus hervortun. Das gilt besonders von den sogenannten *Altchristen,* deren Familien schon seit Generationen christlich sind, sie verkörpern gegenüber den Neuchristen das beharrende Element. Es ist sehr wichtig, daß der Missionar sie zu gewinnen weiß. Gerade mit Rücksicht auf diesen stark traditionsgebundenen, aber mit festem Glauben ausgezeichneten Teil der Gemeinde ist gemeinsames Vorgehen der Missionare unter der einheitlichen Leitung des Bischofs besonders wichtig. Den Altchristen eignet ja meist große Hochachtung vor der Hierarchie, d. h. vom Bischof aufwärts, dagegen setzen sie sich gern fürs gute Alte ein, sobald sie in einem einzelnen Missionar einen neuerungssüchtigen Einzelgänger vermuten.

---

[14] Jos. Kellner SJ, Die Musik im missionarischen Gottesdienst. «Liturgisches Jahrbuch» VI (Münster 1956).

Die intensivere aktive Teilnahme muß den Christen von *innen heraus* kommen, sonst wird auch die idealste Neuregelung doch nur einen Leerlauf zur Folge haben. Darum gilt es vor allem die *geistigen Voraussetzungen* für dieses neue Mittun zu schaffen. Auch in Missionsländern dürfte mitunter eine zu formalistische Auffassung der Religion ein bedeutendes Hindernis für das rechte Verständnis christlichen Gottesdienstes bilden. So stellen sich vor allem auch wichtige katechetische Aufgaben. Von der Rücksicht, unter der die christlichen Grundlehren dargeboten werden, wird zu einem Gutteil auch die innere Geöffnetheit für die liturgischen Ideale abhängen. Nur einige besonders wichtige Punkte: Christentum hat als Wertgefüge aufzuscheinen, das von unserer Seite vor allem dankbare Hingabe fordert. Wir haben Verständnis zu wecken für unsere lebendige Einheit mit Christus, die wir in der Kirche leben, und für unsere herrliche Berufung zur Teilnahme an seinem Tod und seinem Leben. Wir werden immer wieder darauf zurückkommen, daß christusförmige Frömmigkeit Primat der Liebe besagt und in der klaren und konsequenten Ausrichtung auf den Vater besteht. Unsere geheimnisvolle Verbindung mit Christus, in der letztlich Wert und Würde des Christseins gründet, wird in der Taufe grundgelegt, und vor allem durch die Sakramente vertieft und entfaltet. Unsere christusförmige Hingabe an den himmlischen Vater findet hier auf Erden ihren vollkommensten Ausdruck in der möglichst intensiven tätigen Teilnahme am Opfer Christi und der Kirche. Dabei handelt es sich gewiß in erster Linie um die innere Teilnahme. Die entsprechende liturgische Ausprägung soll daran erinnern und dazu verhelfen.

Gewiß bedarf es auch *eigentlich liturgischer Unterweisung*, welche dem christlichen Volk den tiefen Sinn der Liturgie erschließt. Diese Erklärung ist jetzt umso notwendiger als die heutige Form der Liturgie leider noch viel zu wenig sich selbst erklärt. Das ist gerade im Missionsland sehr zu bedauern. Es wird darum unser unablässiges Bestreben sein, den Gottesdienst wenigstens in der Mission so durchsichtig zu gestalten, daß er nur mehr eines Minimums zusätzlicher liturgischer Katechese bedarf. Schon jetzt muß aber als Grundregel liturgischer Unterweisung gelten: Wir erklären nur das, was aus dem Vollzug selber nicht hinreichend verstanden werden kann; im übrigen leiten wir dazu an, aus einem schön gestalteten, mit persönlicher Anteilnahme gefeierten Gottesdienst möglichst selber zu lernen. Gute liturgische Unterweisung hat nicht bloß das notwendige Verständnis zu vermitteln, sondern auch zum rechten religiösen Erlebnis der Liturgie hinzuführen; nicht es vorweg zu nehmen, sondern es vorzubereiten. Eine zu sehr ins Einzelne gehende Erklärung bedeutet für das rechte Erlebnis der Liturgie nicht eine Hilfe, sondern eher ein Hindernis.

Noch mehr als bisher werden wir uns auch bemühen, den innigen Zusammenhang zwischen intensiver tätiger Teilnahme am Gottesdienst der Kirche und ebenso intensiver tätiger Teilnahme am Missionsapostolat der Kirche herauszuarbeiten und den Christen voll bewußt zu machen. Durch Taufe und Firmung sind wir zu aktiver Teilnahme an den heiligen Geheimnissen geweiht und zugleich zur Ausbreitung des Reiches Gottes

gesendet. Das Missionsapostolat der Laien — wie sehr brauchen wir das in der Mission von heute! — soll seine stärksten Impulse aus der in heiliger Bewußtheit vollzogenen Anteilnahme am Gottesdienst der Kirche empfangen. Die aktive Teilnahme am Opfer der Kirche soll von unsern Laienaposteln immer mehr auch als herrlicher Lohn für ihre aktive Teilnahme am Apostolat Christi gesehen werden und zugleich als heilige Verpflichtung zu noch intensiverem Apostolat: «Ite, missa est.»

Miscellanea

Die Augustiner-Eremiten in Sind. — Im XI. Jahrgang dieser Zeitschrift (1955, 169—178, 241—250) bietet P. Edoald *Berden* eine zusammenfassende Darstellung der wenig bekannten Wirksamkeit der Karmeliter in Sind. Noch weniger weiß man von den portugiesischen Augustiner-Eremiten daselbst. Nun veröffentlicht Ant. da *Silva Rego* im XI. Band seiner Dokumentensammlung über Indien das 1817 von P. *Manuel da Ave Maria* geschriebene *Manual Eremitico da Congregação da India Oriental de N.P.S. Agostinho* (Lisboa, 1955, 95—835), in welchem auch an verschiedenen Stellen von der Niederlassung der Augustiner in Sind die Rede ist. — Danach gründete 1624 der Provinzial P. João da Rocha, der im gleichen Jahr auch den Konvent der Augustiner in Bassora errichtet hatte, das Hospiz in Sind «na terras de Mogor». Er bestellte als ersten Rektor P. Francisco do Populo (Roiz). Sein Begleiter war P. Francisco de S. Agostinho. Als Mitgründer wird weiter angegeben P. Antonio de S. Bazilio (Ant. Correa), der von 1624 bis 1638 in Sind weilte und von 1636 bis 1638 als Rektor das Hospiz leitete. Als letzter Rektor wird genannt P. João da Cruz (João Soarez de Brito), der wohl von 1650 bis 1656 die Leitung in Sind inne hatte, denn 1656 wird er bereits als Prior in Negapatão und 1666 in Ispahan aufgeführt. Wann die Kirche gebaut wurde, wußte der Chronist nicht mehr ausfindig zu machen. — Weiteres erfahren wir leider nicht mehr aus dieser Quelle, auch nicht, wo sich Hospiz und Kirche befanden. Nach Angaben der Karmeliter befanden sie sich in der Hauptstadt Sinds, in Tatta am Indus, da sich dort die zahlreichste Portugiesenkolonie im Reiche des Großmoguls niedergelassen hatte und sich von dort die besten Schiffsverbindungen nach Ormuz-Persien und Goa befanden. Da die Chronik selbst nichts über den eigentlichen Zweck und die Bedeutung der Niederlassung in Tatta berichtet, dürften die Karmeliterquellen wohl Recht haben in der Annahme, daß die portugiesischen Augustiner-Eremiten vor allem deshalb nach Sind kamen, um diesen, eine Zeitlang wenigstens, wichtigen Platz für die Jurisdiktion des Erzbischofs von Goa und damit auch für das portugiesische Padroado zu retten, da ja die Karmeliter als Vertreter des Papstes gesandt waren. Das deutet auch der Verfasser der Karmeliterchronik in Persien an, wenn er schreibt: «Here (i. e. at Shiraz) as well as at Basra and at Tatta in Sind, the Hermits of S. Augustin were moved by emulation to etablish themselves simultaneously.» (A Chronicle of the Carmelites in Persia, Vol. I. (London, 1939, 278.)

Beckmann

Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission*

Von Dr. P. Walbert *Bühlmann* OFMCap, Fribourg

Unter diesem etwas theoretisch klingenden Titel ist nicht beabsichtigt, einen Flug in die hohe Spekulation zu machen und im Reich der Wolken Begriffe und Rechte abzugrenzen, während drunten auf der Erde die Entwicklung in den alten Bahnen weitergeht. Wir werden uns gleich mitten in die Arena begeben, wo sich der Kampf um diese Rechte austrug und noch weiter austrägt, und wir werden uns nicht scheuen dürfen, uns mit allem Takt, aber auch mit allem Nachdruck für die Einhaltung der korrekten Spielregeln einzusetzen.

Es ist für den Missionar äußerst wichtig, sich mit dieser Fragestellung abzugeben. Ohne die Kenntnis und Achtung der Rechte der Person wird er gerade heute nicht mehr hoffen können, farbige Menschen für die Sache Christi zu gewinnen, und ohne die Kenntnis und Achtung der Rechte der Nation wird er gerade heute das Endziel der Missionierung, die Gestaltwerdung der Kirche im dortigen Land, nicht erreichen können.

I. Die christliche Versuchung: der Supernaturalismus

Wir müssen gleich die Feststellung vorwegnehmen, daß seit dem Entdeckungszeitalter, seit der Begegnung des weißen Mannes mit den drei farbigen Rassen, die Kenntnis und Achtung dieser Rechte sich weithin vermissen ließ. Wir denken bei dieser Aussage nicht an Menschen, die ohne Glauben und ohne Gewissen in jene Länder zogen, einfach um ihre Beutegier und ihre Brutalität auszutoben. Wir haben christliche Konquistadoren und Kolonisten und selbst Missionare vor Augen, die sich oft gerade im Namen des Christentums und mit bestem Glauben über grundlegende Rechte der farbigen Personen und Nationen hinwegsetzten. Man erlag einer Haltung, die wir Supernaturalismus nennen können: um der übernatürlichen Gaben willen hat man die natürlichen Rechte zu wenig beachtet. Um die Menschen zur Würde der Kinder Gottes zu erheben, hat man sie in ihrer Würde als Menschen erniedrigt. Um ihnen das Anrecht auf den Himmel zu sichern, hat man sie ihrer Rechte auf Erden beraubt. Man sah sie zu sehr als Beute Christi, aber zu wenig als Menschen. — Wir müssen das etwas näher schildern und es auch aus der damaligen Zeit heraus zu verstehen suchen [1].

Das Mittelalter war beherrscht von der Idee des Orbis christianus, von einer Welt, die in allen Bereichen Gott und seinem Stellvertreter auf

* Vortrag, gehalten auf dem «Theologisch-missionarischen Fortbildungskurs» der Universität Freiburg (Schweiz), Juli 1957.

[1] Eine vorbildliche Untersuchung dieser Fragestellung für die spanische Konquista bietet Dr. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Trier 1947.

Erden, dem Papst, und in Abhängigkeit von ihm dem Kaiser, untertan sei. Kirche und Reich galten damals als ein und dasselbe. In einer solchen geschlossenen Gemeinschaft konnte man keine Friedensstörer dulden. Politische wie religiöse Aufwiegler galten als Verbrecher an der gleichen Gemeinschaft. Man war darum aus innerster Überzeugung intolerant gegen Juden und Ketzer innerhalb des Reiches, und diese Haltung wirkte sich auch aus gegenüber den Heiden in den Grenzländern. Man glaubte, sie auch mit dem weltlichen Arm zum Glauben führen zu müssen. Der hl. Augustinus hat auf die Bildung dieser Auffassung einen ungeahnten Einfluß gehabt. Er stand in der Auseinandersetzung mit den Donatisten und war zuerst, wie er selbst gesteht, der Ansicht, «keiner dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden, die Predigt müsse unsere Waffe, das Religionsgespräch unser Kampf, die Vernunft unser Sieg sein». Als aber die schwärmerischen Donatisten alle gütlichen Einigungsversuche zurückwiesen und mit Gewalttätigkeiten beantworteten, ließ sich Augustinus von seinen Mitbischöfen umstimmen, und im Brief an den Donatistenbischof Vincentius setzt er, der Doctor gratiae, sich nun auch für die Gewaltanwendung ein: «Du meinst», so schreibt er, «niemand dürfe zur Gerechtigkeit gezwungen werden, obwohl du doch liest, daß der Hausvater zu den Dienern sagte: ‚Nötigt alle, die ihr findet, hereinzukommen!' Hoffentlich siehst du nunmehr ein, daß es nicht darauf ankommt, ob einer gezwungen wird, sondern allein darauf, wozu er gezwungen wird, ob es nämlich etwas Gutes oder etwas Böses sei [2].» Diese Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben; sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen; sie dienten zur Rechtfertigung der Inquisition und dann auch der Unterjochung der farbigen Völker um des Glaubens willen.

Christoph Kolumbus war ein typischer Vertreter dieser uns heute befremdenden Haltung. Die letzte Nacht vor seiner Ausfahrt verbrachte er im Gebet. Er und seine ganze Mannschaft empfingen am Morgen Beicht und Kommunion und die Medaille U. L. Frau. Sein Flaggschiff hieß «Santa Maria». Die gebräuchlichste Formel der Besitzergreifung der neuen Länder durch Kolumbus — und die andern Konquistadoren — lautete: «Im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit und der allerreinsten Jungfrau [3].» Das alles hinderte ihn nicht, es lag im Gegenteil ganz in seiner Gedankenwelt, nach der ersten Begegnung mit den Indianern von Guahahani am 12. Oktober 1492 in sein Tagebuch zu schreiben: «Sie könnten als hervorragende und kluge Sklaven gute Verwendung finden ... und ich glaube, daß man sie leicht zu Christen machen könnte ...[4].»

Von da an ging Zwang und eigentliche Grausamkeit und religiöser Eifer für Jahrzehnte und Jahrhunderte Hand in Hand. «Die neue Welt erlebte eine so grauenhafte Versklavung und Vernichtung des Menschen, daß einem das Blut erstarren könnte», schreibt der so besonnene Dr. Höffner [5].

---

2 Höffner a. a. O. 40. Vgl. den ganzen Ersten Teil des Werkes 15—66, wo diese mittelalterliche Denkweise zum Verständnis der spätern spanischen Kolonialethik dargestellt wird.

3 A. Freitag SVD, Dich preisen die Völker, Kaldenkirchen 1954, 115—120.

4 Höffner a. a. O. 118.

5 A. a. O. 11.

Und der Kulturkritiker A. Rüstow sagt von G. Friedericis zweibändigem Werk «Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer (Stuttgart 1925—36): «Es ist mit Abstand das grauenhafteste und blutigste Kapitel der schriftlich überlieferten Weltgeschichte vor 1933», und er meint, daß Paralleldarstellungen für die übrigen Kolonialgebiete dringend erwünscht wären und offenbar nicht weniger beschämend für uns Europäer ausfallen würden [6].

Natürlich haben die Missionare diese Grausamkeiten nicht ohne weiteres gebilligt. Einzelne haben sogar flammende Proteste erhoben. Aber gegen jegliche Gewaltanwendung gegenüber den Indianern war nur ihr großer Freund Bischof Las Casas, während die andern Missionare und auch die Theologen der spanischen Spätscholastik, die sich mit diesen Fragen abgegeben haben, den Supernaturalismus nicht völlig überwunden haben und manche Gewaltanwendungen rechtfertigten, wenn sie zur Bekehrung der Indianer beitrugen. Der alles eher denn indianerfeindliche Peru-Missionar José de Acosta meinte noch 1588, daß eine Missionierung Amerikas ohne militärischen Schutz geradezu «eine äußerste Verrücktheit» wäre [7].

Die gleiche Haltung kennzeichnete auch die portugiesischen Seefahrer, die dem Osten zustrebten. K. M. Panikkar, ein indischer Diplomat und Geschichtsschreiber, berichtet vom «glühenden Glaubenseifer der Portugiesen und ihrer Überzeugung, in Asien Kreuzfahrer gegen die Moslem zu sein», und er führt Sätze aus einer Ansprache Affonsos Albuquerque, dem Organisator des portugiesischen Imperiums in Asien, an seine Mannschaft an, in denen er betont «den großen Dienst, den wir dem Herrn dadurch erweisen, daß wir die Mohren in diesem Lande austilgen und das Brandfeuer der Sekte Mohammeds löschen, so daß es nie wieder auflodern kann [8]».

Diese Ideen haben, wenn auch in abgeschwächter Form, bis in die neueste Missionszeit hinein nachgewirkt. Denken wir nur an die Missionsprotektorate z. B. in China, wo vor allem Frankreich der Mission nicht nur allen diplomatischen Schutz, sondern auch des öftern seine Soldaten und Kanonenboote lieh — und diese seine «Sendung» natürlich auch zu sehr egoistischen Zwecken ausnützte und China ungerechte Handelsverträge aufzwang. Die Mehrzahl der Missionare war damals für die Protektorate. Bischof Favier von Peking prophezeite um 1900: «Man wird immer ein Konsulat neben der Kirche bemerken und die Drei-Farben-Fahne das katholische Kreuz schützen sehen.» Und der belgische Missionar Kervyn schrieb noch um 1911: «Hört die weltliche Macht einen Augenblick auf, ihren Schutz über die Kirche in China und ihre Gläubigen und Priester auzuüben, so sinkt diese sofort hin, verlassen durch ihre Schwäche und Furcht, die überall Apostaten zeugen, und ertränkt im Blute der Martyrer . . .[9].»

---

6 Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, Zürich 1952, 2. Bd. 313, und Fußnote 24.

7 Höffner a. a. O. 248.

8 Asien und die Herrschaft des Westens, Zürich 1955, 35.

9 J. Beckmann SMB, Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit 1842—1912, Immensee 1931, 14—27, bes. 22 f.

Wir nannten diese Haltung der Gewaltanwendung zugunsten der Religion Supernaturalismus. Überspitzt läßt sie sich so ausdrücken: «30 Jahre Sklaverei ist nichts gegenüber der ewigen Seligkeit.» Wenn wir schon zwischen Extremen wählen müßten, dann gäben wir allerdings dem Supernaturalismus den Vorzug vor dem Naturalismus und Laizismus, der sich heute auf beängstigende Weise breit macht. Er will dem Menschen das Paradies auf Erden verschaffen, aber über die Frage nach dem Paradies im Himmel lächelt er. Das ist eine viel verherendere und grausamere Haltung.

Aber wir haben ja nicht bloß die Wahl zwischen zwei Extremen. Es gibt noch die richtige Mitte, die die Vorrangstellung des Übernatürlichen voll anerkennt, aber deshalb nicht die natürlichen Rechte der freien Menschen und Völker nur irgendwie antasten will. Auf dem Feld des Glaubens hat jegliche direkte oder indirekte Gewaltanwendung grundsätzlich fern zu bleiben. Die Waffen der Kirche sind Wahrheit und Gnade. Die Kirche wird nie andere verfolgen, sondern selber als der fortlebende Christus gefaßt sein müssen, den Kreuzweg der Verfolgung zu gehen. Das Reich Gottes ist eine eschatologische Größe. Die Herrlichkeit Christi und seiner Kirche wird erst am Jüngsten Tag durchbrechen, aber dann unwiderstehlich. Inzwischen ist es die große Versuchung, dieses «Kommende» vorwegnehmen und mit irdischen Machtmitteln erzwingen zu wollen [10].

Neben der grundsätzlichen Ablehnung des Supernaturalismus ist er auch gerade heute aus taktischen Gründen ganz zu verwerfen. Die Vernachlässigung der natürlichen Rechte der zu bekehrenden Menschen und Völker hat zu einem sehr gefährlichen Argument gegen unsere Religion Anlaß gegeben. Haben nicht die Mau-Mau-Führer ihre Leute auf folgende Weise aufgeklärt: «Früher hatten die Weißen die Bibel, und wir hatten unser Land. Dann kamen die Missionare, haben uns beten und die Augen schließen gelehrt, und unterdessen stahlen uns die Weißen das Land. Jetzt haben wir die Bibel und die Weißen haben unser Land!» Dieses Argument wirkt umso gefährlicher, als heute auch die farbigen Studenten in Europa von einer andern Seite her zu ähnlichen Überlegungen geführt werden. Sie sehen, wie sehr viele Weiße die Religion nicht praktizieren, und sie ziehen den Schluß: man brauche also das Christentum nur als Exportmittel, als Mittel zum Zweck, um die guten Neger zu beschwichtigen und schön demütig und gefügig zu halten, als Narkose, um sie gegenüber den himmelschreienden Ungerechtigkeiten stumpfsinnig zu machen, und man lächle dann im Stillen, wenn die Farbigen, nach Art der amerikanischen Negro-Spirituals, die ja aus der Sklavenzeit stammen, in messianischer Hoffnung ihr Leid ertragen und verklären [11]. Ein Afrikaner, der heute in führender Stellung steht, erklärte mir nach seiner Rückkehr aus England, diese Ausdeutungen seien für die meisten Studenten viel gefährlicher als der direkte kommunistische Einfluß.

---

10 Vgl. Höffner a. a. O. 304 f.

11 Le 1er Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs. Sonderheft der Présence Africaine (Paris) Juin—Nov. 1956, 100, 180 u. a.

Nun müssen wir ins Einzelne gehen und sehen, wie weit die Rechte der Person und der Nation im Missionierungsprozeß beachtet oder zu wenig beachtet wurden, und wie der Missionar heute dieser Fragestellung sein ganzes Interesse zuzuwenden hat. Wir wollen dabei das individuelle und das kollektive Rechtssubjekt, die Person und die Nation, getrennt darstellen.

II. Die Rechte der Person und ihre Bedeutung für die Mission

Wir besitzen noch sehr wenig Literatur zu diesem Thema. Es geht ja nicht um den philosophischen Begriff der Person, auch nicht um die Frage des Verhältnisses der Person zur Gemeinschaft, auch nicht allgemein um die Personalrechte heute. Wir müssen diesem letzten Gesichtspunkt nachgehen im Missionierungsprozeß, und müssen zum bessern Verständnis auch die geschichtliche Entwicklung der Frage ins Auge fassen, wie diese Personalrechte erst nach und nach erkannt und erst nach und nach anerkannt wurden. Das wäre ein Thema für eine eingehende Dissertation. Wir können hier nur einige Phasen dieses Entwicklungsprozesses schematisch herausheben. Z. T. sind sich diese Phasen chronologisch gefolgt, z. T. laufen sie parallel nebeneinander her, z. T. bedingen sie sich gegenseitig. Zuerst müssen wir leider mangelhafte Formen der Rechtsachtung der Person feststellen. Es möge das nicht als Kritik um der Kritik willen aufgefaßt und dementsprechend mit Protest beantwortet werden. Es handelt sich ja vorwiegend um Erscheinungen, die der Geschichte angehören. Immerhin werden wir uns jeweils zu fragen haben, wie weit solche Vorstellungsbilder der farbigen Person vielleicht bis heute noch nachwirken.

A. Mangelhafte Formen der Rechtsachtung der farbigen Person

1. *Wilde.* Wie die Griechen alle Völker, die nicht ihrer Kultur angeschlossen waren und ihre Sprache redeten, schlechthin als βάρβαροι bezeichneten, so taxierte auch das christliche Mittelalter alle Völker außerhalb des christlichen Kulturkreises als Wilde und Barbaren. Mit dieser Einstellung sind die Entdecker und Eroberer in die Neue Welt des Westens und Südens und Ostens gefahren. Diese Voreingenommenheit trug bei, daß man bei den neuen Völkern vor allem die negativen Seiten beobachtete und in Berichten schilderte und wohl noch stark übertrieb, und die Heimat nahm solche Berichte als selbstverständliche Bestätigung ihrer festen Auffassungen auf. Muß es einen wundernehmen, wenn die Missionare — rühmliche Ausnahmen immer ausgenommen — als Kinder ihrer Zeit auch noch von dieser Idee gefangen waren?

Petrus Martyr hat in seinem Buch De orbe novo folgende Stellen aus einem Missionarsbrief aufgenommen: «Die Indianer essen Menschenfleisch. Sie sind Sodomiten, schlimmer als irgendeine Nation. Es gibt bei ihnen keine Gerechtigkeit ... Sie sind dumm und stumpfsinnig ... Sie sind undankbar und wankelmütig ... Sie essen Läuse, Spinnen und Würmer, ohne sie zu kochen ... Sie sind richtige wilde Tiere. Nie hat Gott eine

Rasse erschaffen, die so voller Laster und Bestialitäten war, ohne jeden Schimmer von Güte und Kultur ...[12].»

Allerdings hat man mit der Zeit nicht die Augen verschließen können vor den Kulturwerken der Azteken und Inka und Maya. Selbst hochstehende religiöse Ausdrucksformen wurden immer mehr entdeckt. Aber aus der damaligen Einstellung heraus — gerade in Spanien hat die Inquisition aus lauter Glaubenseifer ihre Hochblüten getrieben — glaubte man, dieses «heidnische» Zeug ausrotten zu müssen, und bis zum Ende des 16. Jahrhunderts war von den alten Kulturdokumenten tatsächlich fast nichts mehr übrig[13]. Dafür vertraten gewisse Kreise umso mehr die Ansicht, die Indianer seien «wegen ihrer Wildheit» nicht fähig, die hl. Eucharistie zu empfangen, ja, sie seien überhaupt nicht vernunftbegabt und deshalb zum Christentum nicht fähig. Natürlich gab es auch andere Informationsquellen, und gestützt auf diese betonte Papst Paul III. in der Bulle «Veritas ipsa» vom Jahre 1537, die Indianer seien «wahre Menschen» und darum zum Glauben wohl geeignet. Trotzdem waren manche Missionare noch jahrzehntelang grundsätzlich oder wenigstens tatsächlich gegen die Spendung der hl. Kommunion an sie[14].

Das Überraschende und Tragische ist, daß solche vernichtende Urteile über Kulturvölker bis in die neuere Zeit hinein von Missionaren geschrieben worden sind. 1876 faßte einer seine Auffassung über die Chinesen so zusammen: «Die Religionen der Chinesen sind häßlich, absurd, die lächerlichsten der Welt ... In moralischer Hinsicht lehren sie den Egoismus und eine Reihe natürlicher Tugenden, die sich ganz gut mit dem Laster vertragen ... Keine Regel der Kunst, kein Ausdruck, keine Ästhetik, satanische Musik, keine Idee des Schönen, groteske Architektur, die jetzigen Gebäude gleichen denen vor 1000 Jahren. Die Literatur ist dumm und kindisch, ohne Gedanken, ohne Gefühl, gemachte Sätze, daß sie einem zum Erbrechen bringen, keine Philosophie, gewöhnliche Sprichwörter, das ist alles ... Das menschliche Herz ist vertiert und erloschen. Freundschaft gibt es nicht, eheliche Liebe gibt es nicht, nur Leidenschaft ohne Verschönerung und Verbrämung ... Die Kinder sind lasterhaft und von der Wiege an verdorben; man behält nur so viel Kinder, als man erziehen will, der Rest gehört in den Fluß oder vor die Schweine, das ist Gewohnheit und Brauch[15]!»

Inzwischen sind wir gewiß sachlicher und auch klüger geworden. Aber wir müssen uns doch immer wieder in Acht nehmen, daß wir nicht in einseitigen und abfälligen Urteilen über unsere Missionschristen machen. Wenn die müden Missionare abends etwas zusammensitzen, kann es allzu leicht geschehen, daß jeder von seinen Enttäuschungen erzählt, und man so unmerklich in einen negativen Gesprächskreis hineinkommt, aus dem man nicht mehr leicht ausbrechen wird. Ein Schweizer Arzt, der Indien

12 Zit. in Höffner a. a. O. 90.
13 J. Specker SMB, Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert, Schöneck-Beckenried 1953, 116—125. R. Ricard, La «conquête spirituelle» du Mexique, Paris 1933.
14 J. Specker a. a. O. 160—172.
15 Beckmann a. a. O. 42.

besucht hatte, berichtete mir, er hätte einen Missionar getroffen, der stundenlang über die Inder schimpfen konnte, aber von indischer Kultur und Kunst hätte er keine Ahnung gehabt. Die Idee von «wilden und barbarischen Völkern» darf von uns nicht mehr länger kolportiert werden [16]. Die Missionspropaganda hat da lange Zeit gefehlt. Um die Notwendigkeit der Missionsarbeit darzutun und das Mitleid mit den «armen Heiden» zu wecken, hat man stark die negativen Seiten jener Völker hervorgestrichen und damit ein unzulängliches Bild von ihnen gezeichnet, das heute schwer aus den Köpfen zu vertreiben ist. Wie oft wird man doch von Kindern und selbst von Erwachsenen noch gefragt: «Sind die Neger immer noch wild? Gibt es noch viele Menschenfresser?» usw. Die Propagandakongregation hat nun zu verschiedenen Malen Weisungen herausgegeben, wie man über die Missionsvölker reden und schreiben solle, um den Takt und die Gerechtigkeit nicht zu verletzen — und damit nicht unserer eigenen Sache zu schaden. Denn immer mehr kommt diesen Völkern auch unter die Augen, was wir über sie schreiben, und sie sind da mit Recht sehr empfindlich [17].

2. *Sklaven.* Wir haben schon erwähnt, wie Kolumbus beim ersten Kontakt mit den Indianern sofort zu erkennen glaubte, daß sie sich als «hervorragende und kluge Sklaven» sehr eignen würden. Auch König Manuel von Portugal hatte diese Hintergedanken, als er seine Schiffe in den Kongo sandte: «Obgleich unsere Bemühungen in erster Linie zur höhern Ehre Gottes und zum Wohlgefallen des Königs erfolgen, müßt ihr dennoch dem König vom Kongo erklären — als sprächet ihr in meinem Namen —, was er zu tun habe, um unsere Schiffe mit Sklaven und Kupfer und Elfenbein zu füllen [18].»

Wir müssen diese Einstellung wiederum von der damaligen Zeit her zu verstehen suchen. Das Christentum hat wohl, ausgehend von den Sätzen der Apostel, die die Sklaven zum willigen Gehorsam und die Herren zu Güte und zum Verantwortungsbewußtsein vor Gott ermahnten [19], die Sklaverei in ihrer Härte gemildert, aber es hat sich lange Zeit nicht grundsätzlich gegen diese soziale Einrichtung ausgesprochen [20]. Im Gegenteil,

---

16 Wie weit in unsere Zeit hinein die Idee der «Barbarenvölker» gekommen ist, zeigt die Tatsache, daß noch der Hl. Papst Pius X. diesen Ausdruck braucht: «Hodieque ... ardor ... disseminandi apud barbaros Evangelii ... crescit» AAS 1912, 524.

17 Circa prudentiorem de rebus missionalibus tractandi rationem, in: AAS 1939, 269 f. Ferner in: Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1938 (Freiburg), 61—63. NZM 1947, 69. Vgl. dazu auch die Gedanken der zwei afrikanischen Priester R. Dosseh und R. Sastre zum Thema: Propagande et vérité, in: Des Prêtres noirs s'interrogent, Paris 1956, 137—152. Sie schließen ihre Untersuchung ab mit dem Satz: «Exiger de l'Africain de se vider de l'amour légitime et du respect de lui-même et de son pays, pour lui offrir, en compensation, même l'insigne don de la foi, c'est fausser l'économie de la Rédemption de Dieu fait homme pour nous sauver; Dieu ne demande pas la conversion à ce prix; c'est pécher contre ce que saint Paul appelle ‚la Philanthropie de Dieu notre Sauveur'» (p. 152).

18 J. Cuvelier, L'Ancien Royaume de Congo, Paris 1946, 131.

19 Eph. 6, 5—9. Col. 3, 22—4, 1. Tit. 2, 9. 1. Petr. 2, 18.

20 Vgl. Höffner a. a. O. 60—66, 272—283. Ferner J. Leclercq, Leçons du Droit Naturel IV, 1ère Partie (Louvain 1946), L'Esclavage 152—171.

man sah das als normale Stufe im Pyramidenbau der menschlichen Gesellschaft an. Der hl. Thomas wendet die von Aristoteles übernommene Naturrechtslehre auf das Sklavenproblem an und führt aus: aus sich sucht die Natur nur hochwertige Menschen hervorzubringen, was freilich infolge widriger Umstände nicht immer gelingt. Es gibt darum minderwertige Menschen, denen gegenüber nur Zwang und Gewalt am Platz ist. Das sind geborene Sklaven. Diese können nämlich nicht kraft eigener Vernunft ihr Leben gestalten, sie bedürfen dazu der Vernunft und Leitung eines andern. Diese Kennzeichnung der geistigen und sittlichen Minderwertigkeit, so fährt Thomas fort, trifft vor allem bei den Naturvölkern zu. Ihnen fehlt die Schrift und das geschriebene Recht, in Stumpfsinn und tierischen Sitten leben sie dahin ...[21].

Nun verstehen wir, wie es kommen konnte, daß die Konquistadoren von Anfang an mit aller Selbstverständlichkeit den Sklavenhandel im Auge hatten; daß der große Indianerfreund Las Casas im besten Glauben den Vorschlag machen konnte, kräftige Neger aus Afrika als Sklaven einzuführen, um die der Arbeit nicht gewachsenen Indianer zu schonen; daß die spanischen Scholastiker ihre Spekulationen darüber machten, unter welchen Bedingungen und in welchen Formen der Negerhandel angängig sei. Man glaubte z. B., daß Neger, die in einem Krieg erbeutet worden seien, ohne Skrupel als Sklaven verwendet werden dürften; daß Eltern in Hungerszeiten ihre Kinder als Sklaven verkaufen dürften und die Christen das Recht hätten, solche anzunehmen. Abbé Jadin hat kürzlich einen Fall bekannt gemacht, daß im Jahre 1804 zwei Neffen des Königs Garcia V. vom Kongo in Luanda ins Seminar eintraten und ihr Theologiestudium jährlich mit zwei bis drei Sklaven bezahlten[22]. Wir wissen, daß die Missionare im allgemeinen mit den Sklaven sehr gütig verfahren sind[23]. Im übrigen aber sind da Grausamkeiten vorgekommen, die wir lieber nicht mehr auffrischen[24]. Wir können es aber den Nachkommen dieser so lange mißhandelten Völker nicht verargen, wenn sie auffällig oft auf diese Tatsachen zu sprechen kommen[25].

Nachdem die Kirche zur schließlichen Abschaffung der Sklaverei zwar nicht den entscheidenden, aber doch einen kräftigen Anstoß gegeben hat[26], so werden wir Missionare auch weiterhin alles tun, um in der Behandlung der schwarzen Menschen und Arbeiter alle Spuren der Sklaverei auszumerzen. Denn das war und ist mit der Aufhebung der Sklaverei noch nicht ohne weiteres gegeben. B. Davidson kommt in seinem Buch «Erwachendes Afrika» zur Auffassung, das Leopoldinische System im Kongo

---

21 Vgl. die verschiedenen Belege bei Höffner a. a. O. 63 f.

22 In: Bull. de l'Inst. Roy. Col. Belge. Nr. 1, 1953, 164. Zit. in: B. Davidson, Erwachendes Afrika, Zürich 1957, 70.

23 Vgl. L. Kilger OSB, Die christliche Mission, in: F. Dessauer, Wissen und Bekenntnis, Olten 1944, 265—299, bes. 271—276.

24 Vgl. das eindrückliche Werk von D. Rinchon OFMCap, La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens, Bruxelles 1929.

25 Vgl. 1er Congrès (vgl. Fußnote 11) 9, 51, 272. Dabei reden sie von 200 Millionen verkaufter Sklaven, während man sonst gewöhnlich mit ca. 30 Millionen rechnet.

26 Vgl. J. Beckmann SMB, Die Katholische Kirche im neuen Afrika, Einsiedeln 1947, 36—41.

hätte 1885—1908 durch Zwangsarbeit wahrscheinlich mehr Afrikaner gemordet als der Sklavenhandel während des ganzen vorausgegangenen Jahrhunderts [27], und es kann auch heute noch in gewissen Gegenden und Betrieben Arbeitsbedingungen geben, die unserer heutigen Auffassung von Menschenwürde nicht entsprechen, und die die Mission unter Umständen mutig an den Pranger stellen soll. Zum allermindesten soll der Missionar mit solchen Arbeitgebern nicht zu freundschaftlichen «Höcken» zusammenkommen. Auch sollen auf den Missionsbetrieben soziale Härten vermieden werden, was bei der finanziellen Notlage kein kleines Kunststück ist. Aber oft ist das nicht bloß Sache des Geldes, sondern auch des Tones, mit dem man die Menschen anredet [28]. Auch die Frage der Fronarbeiten bei Kirchenbauten müßte dahingeprüft werden, daß es nicht den Anschein irgendwelcher Zwangsarbeiten macht.

3. *Kinder.* Eine scheinbar harmlose, in Wirklichkeit aber doch sehr heimtückische Denk- und Redeweise ist die, daß man sagt, die Eingeborenen seien große Kinder. Man hört das landauf landab in Kolonial- und Missionskreisen. Kein geringerer als Dr. Mottoulle, der viel Verdienste hat um die Besserstellung und gerechte Behandlung der Afrikaner im Belgischen Kongo, ist auch von dieser Auffassung überzeugt und bringt sie auch den jungen Ankömmlingen bei. Er schreibt: «Der Kolonisator darf niemals die Tatsache außer Acht lassen, daß die Neger die Gemüter von Kindern besitzen ...[29].» Aus dieser Auffassung zieht man dann leicht die Folgerung: «Diese guten Neger meinen es gewöhnlich nicht bös, man muß sie aber doch fest in der Hand haben, und wenns Not tut, auch die Rute brauchen. Das ist manchmal die einzige Sprache, die sie verstehen ... Sie kennen auch keine Vorsorge für die Zukunft, sie leben in den Tag hinein. Wir müssen für sie sorgen ...»

Diese Redeweise nimmt den Neger nicht tragisch, aber sie nimmt ihn auch nicht ernst, und das ist ein großes Verhängnis. Wenn die Neger Kinder sind, entwickelt sich logischerweise das System des Paternalismus: man tut alles für sie, man trifft eigenmächtig die Verfügungen, die sie betreffen, man opfert sich vielleicht in heroischer Weise für sie auf, aber durch all das erdroßelt man ihre eigene Initiative und Tatkraft, die man ihnen gar nicht zumutet, und die sich eben deshalb nicht entwickeln kann.

Heute wehrt man sich entschieden gegen diesen Paternalismus. Durch das Buch «Des prêtres noirs s'interrogent» geht der Leitgedanke: man hat lange genug unsere Probleme für uns durchdacht, ohne uns und selbst gegen uns. Jetzt wollen auch wir unsere Ansichten zur Geltung bringen ...[30].

---

27 S. 72.

28 Irgendwo in Afrika war ich Zeuge, wie ein Missionsbruder zu den Arbeitern, die eine Besserstellung forderten, sagte: «Ihr habt es früher auch nicht besser gehabt.» Und an einem andern Ort wies ein Hausdiener die Beschuldigung, er hätte etwas gestohlen, zurück. Da fuhr ihn der Pater an: «Was, du wagst mit einem Europäer zu streiten!» — Über das Thema der Zwangsarbeit vgl. Nations Unies et B. I. T., Rapport du Comité spécial du Travail forcé, Genève 1953.

29 L. Mottoulle, Politique Soc. de l'Union Minière du Haut-Katanga, in: Inst. Roy. Col. Belge 1946, 5. Zit. in: Davidson a. a. O. 209.

30 Vgl. Fußnote 17.

Desgleichen hatte der Erste Kongreß für Schwarze Schriftsteller und Künstler in Paris 1956 [31] den Zweck und die Absicht, den «accès à l'audience internationale» zu erlangen, eine «épiphanie intellectuelle du monde noir» zu sein. Ein feuriger Redner sagte: «Die Welt war bis jetzt in zwei Lager geteilt: das Lager der Lautsprecher und das Lager der geschlossenen Mäuler. Während Jahrhunderten hat das europäische Solo die Welt mit seinem Befehlston erfüllt [32]». Jetzt soll der Monolog des Weißen dem Dialog mit dem Farbigen Platz machen. Es soll zu einer Aussprache kommen zwischen Partnern, die sich gegenseitig ernst nehmen und achten [33].

4. *Farbige.* Bei der ersten großen Völkerbegegnung im 16. Jahrhundert hat man die neuen Völker vielfach als minderwertig betrachtet wegen ihrer niedrigen Kulturstufe und ihres Heidentums. Aber wegen der Farbe an sich hat man sie kaum verachtet. Bei der zweiten großen Völkerbegegnung im 19. Jahrhundert war der Farben- und Rassenbegriff vorherrschend. Denn gleichzeitig mit dem Kolonialhunger dieser Zeit trat nun auch die moderne Wissenschaft auf den Plan, und die stand damals ganz im Zeichen des Evolutionismus. Man hatte die Sicherheit, daß bei den schwarzen und gelben Menschen die verschiedenen Vorstufen des homo sapiens und die Vorstufen der heutigen soziologischen und religiösen Ausdrucksformen zu suchen und zu finden wären. Religionslose Völker, geschlechtliche Promiskuität usw. waren damals Begriffe, die durch jede neue Forschung bestätigt zu werden schienen, und es ergab sich ganz folgerichtig, daß eben nur die weiße Rasse die vollwertige sei, und die andern eben als «Farbige», «Einheimische» bezeichnet wurden und damit automatisch wertmäßig und rechtsmäßig auf eine niedrigere Stufe gesetzt waren.

Wir können es heute kaum mehr glauben, wie selbstverständlich diese verschiedene Gradierung und damit die Degradierung der farbigen Rassen

---

31 Vgl. Fußnote 11.

32 S. 10, 28, 21. Vgl. dazu auch das Sonderheft von Tam-Tam: Blancs et Noirs en Afrique, Paris 1953, mars.

33 Das Directoire des Constitutions der Weißen Väter (Maison-Carrée 1952), das auf vorbildliche Weise die neuen Ideen und Strömungen in die Apostolats-Direktiven hinein verarbeitet, gibt unter dem Titel «Se garder de tout paternalisme» folgende Mahnung: «Signalons encore un changement survenu dans la mentalité des évolués et du plus grand nombre de nos chrétiens. Naguère, le missionnaire était le ‚Père'. Ils le considéraient comme tel et il agissait en conséquence, les traitant sinon en enfants, du moins en mineurs, des mineurs qu'on disait et qui se disaient eux-mêmes incapables de se conduire sans recourir continuellement aux conseils des missionnaires, à leurs remontrances et à leurs paternelles corrections. Les missionnaires exercaient sur tous une sorte de tutelle qui exigeait un dévouement peu ordinaire, mais dont le plus grave défaut était de favoriser chez les indigènes leur indolente soumission. Aujourd'hui, cette attitude ‚paternelle' des missionnaires s'appelle ‚paternalisme'. Bon nombre d'évolués déclarent que cette tutelle étroite ne leur convient plus, qu'elle les humilie, et que l'heure de l'émancipation a pour eux sonné. Ils sont facilement suivis par leurs compatriotes. Que les missionnaires donc, très simplement, jusqu'au bout, se faisant ‚tout à tous', cessent de les traiter en mineurs puisqu'ils ne veulent plus l'être. Ils ont encore pourtant besoin de nos services. Nous devons, sans les leur imposer, les leur proposer avec plus d'abnégation qu'il n'en fallait dans le passé, d'un cœur très fraternel» (p. 192 f.).

war. Der bekannte Crampon gab damals in seiner Bibelübersetzung zur Völkertafel des 9. Genesis-Kapitels folgenden Kommentar: «Diese Völkertafel ist nicht vollständig. Der Verfasser beschränkt sich auf eine der großen Menschenrassen, auf jene, die den ersten Rang inne hat, nämlich die weiße ... Von den drei niedrigeren Rassen, der gelben und roten und schwarzen, sagt er nichts [34].»

Die Berichte von Reisenden und Kolonisten über die z. T. lächerlichen, z. T. grausamen Riten jener Völker bestärkten den weißen Mann immer mehr im Gefühl seiner Superiorität und auch im Bewußtsein, eine «mission civilisatrice» zu haben, was aber oft ein bloßer Vorwand war, um brutale Eroberungen zu rechtfertigen, und ein Deckmantel für egoistische Ausbeutung und völkerrechtliche Vergehen. Die Afrikaner scheuen sich nicht, diesen Deckmantel heute aufzuheben [35] und K. M. Panikkar kann uns vorhalten: «Das Prinzip, daß die Normen des Völkerrechtes außerhalb Europas ungültig seien; daß ein Verhalten, das in London oder Paris Barbarei wäre, in Peking der Zivilisation entspräche; daß Europas Nationen keine moralischen Verpflichtungen im Umgang mit asiatischen Völkern hätten — dieses Prinzip war für Europa in seinen Beziehungen zu Asien ein Glaubensartikel. Noch 1870 erklärte der Präsident der britischen Handelskammer in Hongkong: ‚China kann in keiner Hinsicht als ein Land angesehen werden, das auf die gleichen Rechte und Privilegien Anspruch erheben darf wie zivilisierte Nationen, welche dem internationalen Privat- und Völkerrecht unterstehen [36]‘.» Eigentlich erst mit dem zweiten Weltkrieg ist die kulturelle und politische Suprematie des weißen Mannes gebrochen worden [37].

Auch hier müssen wir es wieder irgendwie verstehen, wenn manche Missionare von diesem Zeitgeist erfaßt waren, und wenn darum Leute von der Art eines P. Aupiais in Afrika oder eines P. Lebbe in China, die gegen diese hergebrachten Auffassungen und Verhaltungsweisen protestierten und die «Farbigen» und ihre Kultur voll ernst nahmen, von Mitarbeitern eines Bessern belehrt, und als das nichts anschlug, als Freischützen betrachtet wurden [38].

Die «europozentrische» Haltung mancher Missionare hat sich in vielen Bereichen nachteilig ausgewirkt: im persönlichen Verhalten zu den Ein-

---

[34] Ausgabe von 1894. Zit. in: J. Leclercq, Vie du Père Lebbe, Casterman 1955, 54.

[35] Vgl. 1er Congrès ... 10, 12 u. a. «Le Noir n'est devenu barbare que le jour où le blanc s'est avisé de l'avantage de sa barbarie» (a. a. O. 26).

[36] Asien und die Herrschaft des Westens 28 f.

[37] Es ist bezeichnend, daß die «Weltgeschichte» bis in die neueste Zeit nur die Geschichte Europas umfaßte oder dann die andern Länder nur insofern als der weiße Mann dort Geschichte machte. M. H. Deschamps sagte am Kongreß der schwarzen Schriftsteller in Paris (S. 390), daß vor einiger Zeit der Plan einer großen Weltgeschichte der Unesco vorgelegt worden sei, aber über die Geschichte und Kultur von Afrika und Ozeanien sei darin gar nichts vorgesehen gewesen. Das neue Handbuch der Weltgeschichte von A. Randa (I, Olten 1954) sucht bewußt die Völker gleichwertig zu behandeln.

[38] P. Lebbe berichtet in seinen Briefen: Von Port Said an mußte er sich sofort Rechenschaft geben, daß die Weißen die Herren und die andern die ‚Fingeborenen‘ seien. Als er auf der Missionsstation ankam, sagte man ihm: «Gib deinen Handkoffer einem Chinesen. Ein Missionar trägt keinen Koffer» (Leclercq a. a. O. 46—48). Das haben wohl auch manche andere junge Missionare schon erlebt.

geborenen, das vom Superioritätskomplex diktiert war, und umgekehrt bei den Angesprochenen einen fast unheilbaren Inferioritätskomplex auslöste [39]; im geringen Verständnis für Fragen der Akkommodation, so daß man, ohne sich viele Probleme zu machen, unsere Kirchenkunst, unsere Kirchenlieder, kurz alle unsere europäiden Formen des religiös-kulturellen Ausdruckes in jene Länder verpflanzte. Diese Haltung mußte sich auf Biegen oder Brechen entscheiden gegenüber dem Kernproblem der ganzen Missionsarbeit: dem Aufbau der einheimischen Kirche mit einem einheimischen Klerus und Episkopat. Manchen Missionaren kam das Ziel, einen einheimischen, und zwar gleichwertigen und gleichberechtigten Klerus oder gar einheimische Bischöfe zu haben, in ungreifbarer, fast utopischer Ferne vor [40]. Es brauchte kühne Pioniere auf dem Missionsfeld, es brauchte weitsichtige Missionspäpste, es brauchte auch den Druck der politischen Ereignisse, bis diese Kernfrage der Missionsarbeit selbstverständlich wurde. Wir erinnern nur an den Brief, den die Propaganda-Kongregation im Jahre 1927 an alle Obern der Missionsorden in China richtete. Ein Jahr zuvor hatte Pius XI. die ersten sechs chinesischen Bischöfe geweiht. Wie die Reaktion unter einem Teil der China-Missionare war, geht aus dem genannten Brief hervor. Zuerst wird darin der Freude Ausdruck gegeben, daß viele Missionare mit allen Mitteln mithelfen, die einheimischen Priester zu fördern und auch in höhere Ämter hinein zu bringen. Dann fährt der Brief fort, es sei leider berichtet worden, «daß immer noch einige der ausländischen Missionare, von alten Vorurteilen erfüllt, sich den Verfügungen des Hl. Stuhles nicht von Herzen beugen ... ja, daß sie sogar zu sagen wagen, die päpstlichen Schritte zur Erhebung einheimischer Priester zu höhern Ämtern seien bloß zum Schein gemacht worden, aber seien nicht so ernst zu nehmen.» Wie sehr das dem Hl. Vater weh tue, könne leicht ersehen werden. Zum Schluß werden alle Obern aufgefordert, ihren Untergebenen ans Herz zu legen, mit aller Bereitschaft den einheimischen Priestern den Weg zu höhern Ämtern zu öffnen [41].

B. Vollwertige Rechtsachtung der farbigen Person

Wir wollen noch einmal betonen: wenn wir auf den vorausgehenden Seiten manches Negative aufgedeckt haben und irgendwie zum Ankläger gegen den weißen Mann und selbst gegen den Missionar geworden sind, so wollten wir diese Fakten und Urteile nicht als allgemeingültig hinstellen. Es hat immer rühmliche Ausnahmen gegeben, Theologen vom

[39] Sehr lesenswert ist in dieser Hinsicht P. Charles SJ, Le traumatisme noir. Essai de psychologie culturelle, in: Zaire 1953, 451—468. Ferner in: P. Charles, Etudes missiologiques, Desclée de Brouwer 1956, 322—339.

[40] Vgl. neben den Monographien über den einheimischen Klerus (Huonder, Masson) Beckmann, Die kath. Missionsmethode 51—76, Specker, Die Missionsmethode 190—193.

[41] In Sylloge Praecipuorum documentorum, Roma 1939, 278 f. — Im übrigen wird der Kampf um den chinesischen Episkopat auf dramatische Weise geschildert im Buch von Chan. Leclercq über P. Lebbe (vgl. Fußnote 34), wenn darin auch leider manche Einseitigkeiten vorkommen, so daß 23 ausgewiesene Erzbischöfe, Bischöfe und Missionsobern in einem gemeinsamen Schreiben gegen dieses Buch protestierten. — Eigenartigerweise verarbeitet Leclercq diesen Brief der Propaganda-Kongregation nicht.

Schlag eines Francisco de Vitoria, die mit spekulativer Schärfe die Rechtsnormen ausdachten und die Tatsachen an ihnen maßen und mutig das «non licet» verkündeten, und wenn sie auch noch nicht in allen Rechtsauffassungen so weit vordrangen wie wir heute sind, so können wir sie deshalb nicht verurteilen; Missionsbischöfe vom Schlag eines Bartolomé de Las Casas, die mit flammenden Protesten auf die Ungerechtigkeiten hinweisen, und wenn sie auch nicht immer die Mißstände abstellen konnten, so können wir das ihnen nicht zur Last legen; einfache Missionare, die wahre Freunde und Wohltäter der farbigen Menschen waren, und wenn wir von diesen oft weniger Kenntnis haben als von jenen, die über die Schnur hauten, so ist das die leidige Sache, mit der alle Archivforscher und Geschichtsschreiber rechnen müssen.

Aufs Ganze gesehen ist immerhin zu sagen, daß die heutige Zeit auf breiterer Basis zur vollwertigen Rechtsachtung der farbigen Person gekommen ist.

Ethnologie und *Religionswissenschaft* haben sich vom Gängelband des Evolutionismus befreit und trugen nun zum wirklichen Verständnis der andersfarbigen Menschen Wesentliches bei. Man hat nach und nach erkannt, daß deren Sitten nicht so sinnlos, wild und grausam seien. Ein afrikanischer Priester, Abbé Mulago, der in einer Dissertation nachwies, wie der Gedanke der Lebenskraft und Lebensgemeinschaft die Gesamtheit der afrikanischen Riten beherrsche und erkläre, sagt mit großer Bescheidenheit betreff der alten, abschätzigen Urteile über diese Riten: «Diese Auffassungen fangen an, unexakt zu erscheinen [42].» Der weiße Schriftsteller B. Davidson kann es sich leisten, seine Ansicht etwas schärfer zu formulieren. Er schreibt: «‚Je weniger intelligent ein Weißer ist', hat Gide gesagt, ‚desto dümmer erscheint ihm der Schwarze.' Dieses Wort mag als Grabinschrift für all den Unsinn dienen, der den größten Teil der Handlungsweise von Verwaltungsbeamten, Handelsvertretern, Pflanzern und sogenannten Afrika-Experten ausmachte [43].» Es ist tatsächlich so, daß die meisten abfälligen Urteile über Religion, Sprache und Sitten der Farbigen einfach auf Unkenntnis — und Vorurteilen beruhten.

Heute droht nun fast eine Gefahr, ins andere Extrem zu gehen und die Kulturwerte der farbigen Völker zu verhimmeln. Es wird fast Mode, Bücher über Hinduismus, Islam usw. zu lesen, und sich schließlich zu fragen: «Ja, was haben wir diesen Völkern eigentlich noch zu bringen? Sie leben ja so gut wie wir, oder besser als wir.» Und von da aus ist es nicht mehr weit zu sagen: «Lassen wir die Missionierung sein!» Wer so redet, würde besser tun, jene Bücher nicht zu lesen, aber sich dafür wieder etwas ins Evangelium und in Bücher der christlichen Mystik zu vertiefen!

Die Schwarzen Völker selber — von den gelben gar nicht zu reden — sind sich inzwischen auch ihrer Würde und ihrer Kulturwerte bewußt geworden. Auf dem Kongreß der schwarzen Schriftsteller und Künstler in Paris wurden in der Schlußdiskussion mit Applaus z. B. folgende Sätze

---

[42] Vgl. W. Bühlmann OFMCap, A la conquête de l'âme bantu, in: NZM 1956, 296—304, bes. Fußnote 5.

[43] Erwachendes Afrika 106.

aufgenommen: «Das ist ein geschichtlicher Augenblick, ein Augenblick, der einer 500jährigen Herrschaft der europäischen Kultur über die afrikanische Kultur ein Ende setzt ... Von diesem Kongreß aus fassen wir wieder Vertrauen in die Werte unserer schwarzen Kultur ... Keine Macht der Welt kann uns mehr annehmen lassen, daß wir verworfene und verachtenswerte Wesen seien ...[44].» Und was an Schlechtigkeit, an Trunksucht, an Ehebruch, an Gangsterei usw. bei ihnen vorhanden sei, das führen sie nicht ganz zu Unrecht auf den Einfluß der Weißen zurück[45].

Neben der Ethnologie hat auch die *Rassenkunde* uns andere Auffassungen beigebracht. Man lehrt heute, daß «Rasse» wesentlich ein biologischer Begriff sei und die Schädelform, die Hautfarbe, die Art der Haare usw. als Kriterien habe, aber über Intelligenz oder Charakter keine allgemeingültigen und wissenschaftlich fundierten Urteile abgeben könne. Wohl seien bei der einen Rasse gewisse Anlagen mehr ausgeprägt, bei andern andere, aber das erlaube durchaus nicht, von Minderwertigkeit oder Höherwertigkeit bestimmter Rassen zu reden[46]. Man muß heute auch vorsichtig sein mit dem vielgebrauchten Ausdruck «unterentwickelte Völker». Technisch und wirtschaftlich mag diese Bezeichnung gelten, aber menschlich und wertmäßig wäre sie falsch und ungerecht.

Desgleichen ist festzustellen, daß auch die *Ethik* sich inzwischen weiterentwickelt hat, daß man klarer erkannt hat, was zu den unveräußerlichen Rechten der menschlichen Person gehöre, und daß sich auch öffentliche Bewegungen zur Durchsetzung dieser Erkenntnis organisiert haben. Die heutige Bewegung zur Anerkennung der Menschenrechte hat ihre äußern Ausgangspunkte in den amerikanischen Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts und in der französischen Revolution. In der Charta der Uno wird der Versuch gemacht, diesen Menschenrechten völkerrechtliche Anerkennung zu verschaffen. Art. 62 gibt «Empfehlungen» für die Förderung der «Menschenrechte und der grundlegenden Freiheiten für alle». Art. 55 c und 56 legen den Mitgliedstaaten die Pflicht auf, «die allgemeine Achtung und Rücksichtnahme für die Menschenrechte ... ohne Unterschied von Rasse, Geschlecht, Sprache oder Glaube gemeinsam und einzeln zu fördern». Über diese «Empfehlungen» hinaus ist man aber bis heute noch nicht gekommen. Der diametrale Gegensatz westlicher und östlicher Vorstellung von Menschenrechten ließ es weder zu einer befriedigenden Liste dieser Menschenrechte kommen, noch vor allem nicht zu einem Organ, das die Zuständigkeit hätte, sich für den effektiven Schutz dieser Rechte einzusetzen. Das Prinzip der Nichtintervention der Uno in «interne An-

---

44 A. a. O. 376, 371.

45 «Quant à la moralité ... hélas!, l'occident en important l'alcool en quantité toujours accrue à Madagascar, y a introduit par le même canal le vice, le crime, le suicide, le banditisme, tous forfaits jadis quasi inconnus, naguère encore apanage exclusif du blanc ...» 1er Congrès ... 105.

46 A. H. Richmond, The Colour Problem, Penguin Books 1955, bes. 13—18. A. Drexel, Die Völker der Erde, Zürich 1947, I 310—321: Das Wertproblem und die Verschiedenheit der menschlichen Rassen. J. B. S. Haldane, Heredity and Politics 1943, 147 ff. Zit. in: Messner, Naturrecht 429. Ferner: Y. Congar OP, L'Eglise cath. devant la question raciale, Paris 1953, das eines einer ganzen Reihe von Bändchen ist, die die Unesco über die Rassenfrage herausgegeben hat.

gelegenheiten» eines Staates hat im Gegenteil die Möglichkeit eines wirksamen Schutzes der Menschenrechte zum voraus ausgeschlossen. Immerhin ist wenigstens in der westlichen Welt der Sinn für diese Rechte sehr wach geworden [47].

Wir führen noch die Liste dieser Menschenrechte an, soweit sie vom Naturrecht heute anerkannt sind [48]. Jeder möge sich selber überlegen, in welchem Sinn sich vielleicht spezielle Anwendungen für die Missionsverhältnisse daraus ergeben:

1. Die Freiheit des Gewissens — und damit auch die Achtung vor der religiösen Auffassung der andern.
2. Die Freiheit der Religionsübung. Auch die öffentliche Religionsübung muß gewährleistet sein, soweit dadurch nicht Rechte anderer verletzt werden.
3. Das Recht auf das eigene Leben.
4. Das Recht auf die eigene Ehre.
5. Das Recht auf Unverletzlichkeit der Person.
6. Das Recht auf Privateigentum.
7. Das Recht zum Unterhalt-Erwerb durch Arbeit.
8. Das Recht zur Ehe.
9. Das Recht zur Erziehung der eigenen Kinder.
10. Das Recht zur freien Berufswahl.
11. Das Recht zur Persönlichkeitsentfaltung: Möglichkeit der Fortbildung!
12. Das Recht der freien Meinungsäußerung.
13. Das Recht der freien Vereinigung.
14. Das Recht zur Mitbestimmung in der Ordnung und Verwaltung des Gemeinwesens.

Das alles sind unveräußerliche Rechte, mit denen auch die Kolonialethik rechnen muß. Sie sind in der Menschennatur als solcher grundgelegt. Auch der Missionar soll sie nicht aus übernatürlichen Motiven heraus irgendwie antasten (vgl. Kap. I über den Supernaturalismus!). Im Gegenteil, er soll sie von seiner *christlichen Weltanschauung* aus noch vervollkommnen und verklären. Jeder einzelne Mensch, ob arm oder reich, ob weiß oder schwarz, besitzt als Person einen eigenen Wert, der einmalig ist, der unter allen Umständen vollste Berücksichtigung verdient und gebietet. Jeder Mensch ist um seiner selbst willen von Gott geplant und ins Dasein gerufen, um seiner selbst willen Gottes Vorsehung anheimgegeben und von ihr geleitet. Darum geht kein einziger Mensch darin auf, bloß Teil in einem menschlichen Ganzen zu sein, oder ohne Selbstwert bloß für einen andern als Sklave da zu sein [49].

---

[47] Vgl. P. Guggenheim, Lehrbuch des Völkerrechtes I (Basel 1948), 270—275. G. Decker, Das Selbstbestimmungsrecht der Nationen, Göttingen 1955, 197—212, 260—262. A. Wimmer, Die Menschenrechte in christlicher Sicht, Freiburg 1953.
[48] Vgl. Meßner, Das Naturrecht, Innsbruck 1950, 223—227.
[49] Vgl. E. Welty OP, Gemeinschaft und Einzelmensch, Salzburg² 1955.

Gilt das alles nicht noch mehr vom begnadeten Menschen, dessen natürliches Personsein nicht aufgehoben, sondern überhöht wird durch die Anteilnahme am eigensten Leben des dreipersönlichen Gottes? Wohl kann Gott auch «Barbaren und Sklaven» zur Einheit in Christus führen [50]. Indem er das tut, billigt er nicht die Entwürdigung der menschlichen Person, im Gegenteil, er macht diese Entwürdigung gut durch Werte, die noch viel höher sind. Wenn aber Gott den Menschen so erhöht, dann soll der Mensch ihn nicht erniedrigen.

Keiner mehr als der Missionar ist darum berufen, die Rechte und Würde der allzu lange erniedrigten farbigen Menschen in Schutz zu nehmen, sei es gegen die allzu starke Einengung der persönlichen Freiheit durch die heidnische Sippe; sei es gegen jede erniedrigende und entehrende Behandlung vonseite der weißen Herren; sei es auch gegen die neue große Bedrohung der menschlichen Würde durch den Kommunismus, der mit dem Köder der Freiheit gerade die Unterdrückten in eine Lage lockt, in der sie die Hoffnung auf die wahre Freiheit für immer aufgeben müssen [51]. Auch wo der Kommunismus keine direkte Gefahr bedeutet, kann ein Staatswesen die Würde des Einzelmenschen übersehen. Die jungen Staaten Afrikas und Asiens neigen stark zum Staatssozialismus. Die Mission hat auch hier ihren Einfluß geltend zu machen und in solchen Fragen bewanderte Leute zu stellen und auch Einheimische sozial-politisch zu schulen und so die Auffassung durchzusetzen, daß der Staat nicht die einzige Instanz ist, sondern daß er in erster Linie nur die günstigen Voraussetzungen zu schaffen hat, damit die Einzelmenschen und die kleinern Gemeinschaften, die Familie usw., sich entwickeln und entfalten können [52].

Das alles folgt notwendig aus unserer Auffassung von der Würde der Person, die natürlich und übernatürlich gesehen ein Abbild des freien, schöpferischen, liebenden Gottes ist.

---

50 Vgl. Kol. 3, 11.

51 Vgl. J. Monnerot, Soziologie des Kommunismus, Köln-Berlin 1952, 325: «Es ist ein ganzes Dressur-System für das Tier ‚Mensch', das nach und nach fertig gestellt ist. Durch die konstante Anwendung solcher Techniken (Furcht, Hoffnung usw.) wird es möglich, einen homo totalitaris zu erzeugen, der sich durch eine gewisse Anzahl von Zügen von den andern Erscheinungsformen des homo sapiens unterscheidet . . .»

52 Diese Auffassung ist im Subsidiaritätsprinzip begründet. Vgl. A. F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips, Heidelberg 1956. J. Meßner, Ehtik, Innsbruck 1955, 267—269.

The Franciscans in India

From their Suppression in 1835 to the present Day

By Fr. Achilles *Meersman* O.F.M., Bangalore (India)

In accepting the article on "The Question of admitting Indians to the Franciscan Order" for publication in the Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, the Editor, Dr. J. Beckmann S.M.B., pointed out that it was not complete, since it omitted to comment on the present day attitude of the Franciscans towards the acceptance of Indians into the Order [1]. He therefore suggested I write another article, giving the present position.

I am very grateful to Dr. Beckmann for having made the suggestion, but also for his kindness in offering to publish the contribution. However instead of merely describing the present attitude towards Indian vocations, I have decided to broaden the subject and attempt a brief history of the Friars from the time of their removal in 1835 up to the present time. I think this is necessary as an explanation for the relatively insignificant position they at present occupy in the Indian Republic.

At one time the Franciscans occupied a foremost position in India. In course of time however their numbers and consequently their activities too decreased. In order to prove this statement, we wish to point to the following statistics:

St. Thomas Province		Mother of God Province	
1635 . . .	423 Religious [2]	1635 . . .	177 Religious [2]
1713 . . .	160 Religious [3]	1700 . . .	274 Religious [6]
1784 . . .	63 Religious [4]	1765 . . .	75 Religious [7]
1800 . . .	50 Religious [5]	1800 . . .	52 Religious [5]

By a royal decree, dated the 28th of May, 1834 all the Religious Orders in Portugal and her colonies were suppressed and all property confiscated in favour of the Royal Treasury. This decree was promulgated in Portu-

---

1 This article has since been published: N.Z.M. XIII (1957), 29—34.

2 Bocarro in: Archivo Português Oriental, Tomo IV, Vol. II, Parte II, 58. The Junta das Missões, the official Board, which had supervision over the mission-work in its copia da Junta sobre materiaes tocantes as Religiões deste Estado, dated 3 Jan. 1636 gives the following figures: Franciscans (St. Thomas Province) 400; Franciscans (Mother of God Prov.) 160; Augustinians, 220; Dominicans, 250; Jesuits (Northern India, Southern India, China, Japan: 3 Provinces, one Vice-Prov.) 660; Discalced Carmelites 40. P.S.S. Pissulencar, Assentos do Conselho do Estado, 3 Vols., Goa, 1953 ss., II, 30.

3 Report of Francisco de S. Ignez O.F.M., dd. 25 Nov. 1713. MS, Public Archives of Goa, Livro de Monções, 79, 341.

4 R. M. Teles, Os Franciscanas no Oriente e seus Conventos, Nova Goa, 1922, 10.

5 E. Hull S. J., Bombay Mission History, Bombay, 1927, I, 232.

6 Heribert Holzapfel O.F.M., Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg, 1909, 420.

7 We have guessed this number taking into consideration the number of houses this province had in 1765: 3 Friaries in Goa (Daugim, Cabo, Pilar); a Hospice at Rachol, Goa; Friaries at Diu, Damaun and Macao (China); 2 Parishes at Chaul (near Bombay); 7 churches in Atjeh (Sumatra); 2 churches at Junsalão (Tenassarim, Malay); 3 Churches in Queda (Kedah, Malay).

guese India the 24th of March, 1835 when all movable and immovable property was seized by Government Agents and the Religious expelled from their monasteries. How many Franciscans were affected by the decree is hard to say. According to available statistics there were in Goa alone 58 Friars, 27 belonging to the St. Thomas Province and 31 to the Mother of God Province [8]. Besides there was a very small number in Diu and Damaun, the other Portuguese enclaves and some few in other parts of India, perhaps even one or other outside its borders.

How many there were outside Goa, may be deduced from making a comparison with the statistics of 1800. In that year there were 50 in the St. Thomas Province of whom 13 in the Missions and 52 in the Mother of God Province of whom 12 were in the Missions [9]. By "in the Missions" is meant those outside the Friaries, in various Parishes or Mission-stations, where they had been asked to work on account of a shortage of clergy there. The percentage of the latter was about 25 %. Now if we assume that there were two to three at the most in the Friaries outside Goa and add 25 % to the number given for Goa, we come to the round figure of some eighty Franciscans who were directly or indirectly affected by the suppression laws [10].

Fr. Hull in commenting on these laws makes the following remarks: "The removal of the Religious from Portuguese India did not exercise any disorganising influence upon the church administration in general. It merely made an opening for about 100 secular priests to take possession of Parish churches from which they had hitherto been debarred [11]." I would like to know in particular as far as the Franciscans are concerned which Parishes they occupied in Goa or the other Portuguese territories?

Moreover the Religious being expelled from their monasteries had somehow to be provided for and hence were now, so to say, in the market competing for available posts.

Then Fr. Hull continues: "Nor was it the slightest loss as regards the work of converting the country." This is one of those imponderables upon which it is hard to pass a judgement. One can make a comment of an entirely different nature. Had the Religious been able to remain and develop as they were doing and be drawn into the missionary work,

---

8 M. J. G. de Saldanha, Historia de Goa, Nova Goa II, 1926, 141. The number of the other religious in Goa, who too were affected by the decree, was as follows: Dominicans, 41; Augustinians, 59; Theatines, 16; Brothers of St. John of God, 15; Oratorians, 36; Carmelite Tertiaries, 23.

9 Hull, l. c., I, 232. This same author gives statistics of the other Orders as well: Dominicans, 33 (11 in the missions); Augustinians, 59 (16 Miss.); Brothers of St. John of God, 23; Theatines, 11 (2 Miss.); Carmelite Tertiaries, 27 (2 Miss.); Oratorians, 45 (16 Miss.).

10 The only Friaries the Order possessed outside of Goa were the ones at Diu and Damaun and perhaps at Macao (China). M. D'Sa, History of the Diocese of Damaun, (Bombay), 1924, 121, says that at the time of suppression there were two Friars at Damaun and three at Diu. Besides, the St. Thomas Province had Residences in Mylapore and Vailankanni and perhaps one or other in Travancore.

11 Hull, l. c., I, 233.

which was bound to happen, the Indian picture might have been totally different. As far as the Franciscans are concerned, they were once more developing. They were accepting more and more Indians into the Order. Between 1800 and 1835 there had been 21 Ordinations to the priesthood in the Mother of God Province and 38 in the St. Thomas Province. Of these 19 had been ordained during the last three years before the decree of suppression [12].Moreover it is a tragedy that of the seven Orders, victims of this law, only two returned. The Dominicans returned around the year 1930 and at present staff the Diocese of Multan, now situated in Western Pakistan, the Franciscans in 1925.

But before discussing the return of the Franciscans to India, it is necessary to discover in as far as possible what happened to the individual Friars who had been suppressed. They were permitted to accept assignments in Parishes in Goa or elsewhere and were entitled to receive a small stipend from the Government. Of course by virtue of the suppression-decree, be it ever so royal, the Friars were not secularized.

Only those who had applied to Rome and received rescripts were released from their vows [13]. The others and they seem to have been in the majority never applied to Rome and hence remained members of the Order up to the time of their deaths. Though it is difficult to trace their whereabouts and discover their achievements this is necessary to complete the history of the Franciscans in India during this period.

The last Provincial of the St. Thomas Province, Fr. José da Conceição, on account of the kindness of the local authorities, was permitted to remain in St. Francis Friary, Goa, where he expired the 16th of June 1842 [14]. Incidentally it should be remarked that on a whole the local authorities were quite humane when expelling the Religious from their monasteries.

Among the Synodal Examiners for the year 1838, Fr. José da Soledade is listed as a Friar of the Mother of God Province. He had been ordained the 18th of September, 1819 [15].

In a list of priests who in the course of time have been in charge of the famous Sanctuary of O.L. of Vailankanni, which was established by the Franciscans and which up to the present day attracts pilgrims from all parts of India, Fr. Clemente das Dôres is given as the last Friar to have been in charge of the Church. It is stated that he assumed charge in 1829. His successor, a Secular priest, arrived only in 1847. Hence it may be concluded that Fr. Clemente remained there up to the latter year,

---

[12] Monimenta Goana Eclesiastica, Separata dos nos 3 e 4 de 1918 do Oriente Português, Nova Goa, 1918, 112—178.

[13] So far we have not come across any Friar of whom it was explicitly said that he had received a recript of secularization. If any did receive such a decree, it should be possible to find references to them in the Roman archives.

[14] Teles, 12. Fr. José da Conceição had been ordained the 9th of May, 1802. Monimenta, 117.

[15] Monimenta, 154. F.X. Gomes Catão, Examinadores Synodaes do Arcebispado de Goa, Boletim Eclesiastico da Arquidiocese de Goa, VII (1948), 344.

hence beyond the year of suppression, 1835. He was young enough to have reached the year 1847, having been ordained the 22nd of September, 1821 [16].

The last Franciscan to die at the Church of O. L. of Light (Luz) Mylapore-Madras was Fr. Francisco das Dôres. He was buried in the above-mentioned Church and a monument with the following inscription erected over his grave: "Here lies Francis of Dolours of the Order of Observantine Franciscans (St. Thomas Prov.), Commissary General of the same Order on the Coromandel Missions and Vicar of this Church. Born at Goa of a noble family on the 3rd of Dec. 1793 A. D., he bore the hard toils of a missionary life in this Diocese and after a long illness patiently borne, died on the 16th June 1847 [17]."

A number of Friars left India and sought work elsewhere. Thus we find Fr. Joaquim da Virgem Maria in Muzambique (Africa) where he worked a number of years and where he was once put in charge of the Prelacy. According to the author of the Mitras Lusitanas, he had been a member of the Mother of God Province, though in the Ordination lists he is mentioned as belonging to the St. Thomas Province [18]. Another Friar who left India was Fr. Vincente de S. Catherina. He was born in Sangolda, Bardez, Goa and after having been suppressed, made his way to Singapore in 1848. In 1868 he was appointed Vicar General of Malacca. C. C. de Nazareth in his Mitras Lusitanas dedicates a whole page to this Friar [19].

Fr. Francisco de Assis, who had been ordained in Goa the 8th of November 1832 remained in India, but ultimately landed up in the North East part of the country, in Calcutta, where he worked for many years and died the 9th of June, 1879. His funeral oration was published, a sign of the esteem in which he was held [20].

Regarding another Friar who had been affected by the Portuguese anti-religious laws, Fr. Nicholau de N. S. do Carmo, C. C. de Nazareth has the following to say: "Born in Verna (Salsette, Goa) of the Barreto family, he was professed in the Friary of St. Francis (Old Goa). He wrote a number of articles for my Ecclesiastical and Liturgical Bulletin of Goa for the year 1870 ... These were published in the same Bulletin. He was then Military Chaplain to the battalion stationed at Ponda [21]."

Another Friar of the Mother of God Province whom we have come across is Fr. Constantino de S. Rita. He is listed as having been in charge

---

16 S. R. Santos, The Sanctuary of Our Lady of Vailankanni, 3rd Ed., Tanjore, 1948, 18. Monimenta, 156.

17 H. Hosten S. J., Antiquities from San Thome and Mylapore, Calcutta, 1936, 113. He had been ordained at Goa the 31st of May, 1817. Monimenta, 150.

18 C. C. de Nazareth, Mitras Lusitanas, II, 447—9. He had been ordained at Goa the 5th of April, 1834. Monimenta, 173.

19 Mitras Lusitanas, II, 264—5.

20 C. C. de Nazareth, Clero de Goa, Nova Goa, 1927, 64. Monimenta, 172.

21 C. C. de Nazareth, Clero de Goa, 107.

21 C. C. de Nazareth, Clero de Goa, 107.

of the Casa dos Catechumenos at Betim (Goa) in 1827 [22]. He was also for a few months a member of the Provisional Government, which had been constituted after one of the risings in Goa as a consequence of the French-revolutionary spirit prevailing in those days. The Government of which he formed part, was instituted the 3rd of March 1835 and a few months afterwards Fr. Constantino died, hence shortly after the suppression decree of the 24th of March 1835 had been executed [23].

Another Friar who was also for a time an administrator of the Casa dos Catechumenos was Fr. Joaquim de S. Rita Botelho [24]. He was born in Pangim (Goa) and was ordained the 22nd of September, 1804. He was appointed Administrator of Cranganor and Cochin and administered the Archdiocese of Goa from 1849 to 1859. He died the 8th of February, 1859 [25].

The last Friar of the two suppressed Indian Provinces seems to have been Fr. Maurelio do Espirito Santo. He was also one of the two last Friars to be ordained at Goa, the 20th of December, 1834 [26]. For many years he worked in Bombay. He died the 5th of July, 1893. In the Pastoral Gazette, where his death is reported, nothing is said about his ever having been a Franciscan [27]. He may have been secularized, though Fr. Hull in his Bombay Mission History [28] still refers to him as "Fra".

A Friar who belonged to the Soledade Province in Portugal and who seems to have come out to Portuguese India before the Orders were suppressed, was Fr. João do Porto Peixoto. He became Administrator of the Archdiocese of Goa the 24th of November, 1825 and governed up to the time of his death in 1838 [29].

Finally we have a Franciscan, not of one of the suppressed Indian, but of one of the suppressed Portuguese Provinces, who came out to India as Archbishop of Goa. He is João Crisostomo de Amorim Pessoa. He was appointed as such the 22nd of March 1861 and governed up to 1874 when he returned to Portugal and eventually became Primate of Portugal [30].

These then are some of the Friars who were suppressed, and who

---

22 J. B. Amancio Gracias, Casa dos Catechumenos em Betim, Oriente Portuguêz, II (1905) 40; Wicki, Documenta Indica, III, 41*.

23 Saldanha, l. c., I, 257. Fr. Constantino is criticized for having taken part in this provisional Government by those who had remained faithful to the former regime. The documents on which their criticisms are based cannot be accepted without further study, since we are here dealing with a political struggle. Oriente Portuguêz, III (1906) 170. Fr. Constantino had been ordained the 30th of August, 1807 at St. Francis Friary, Goa by Dom Manoel de Galdino O. F. M., then Coadjutor, later Archbishop of Goa. Monimenta, 130.

24 V. A. C. B. de Albuquerque, Casa de Catecumenos, Goa, Oriente Portuguêz, I (1904) 367.

25 Mitras Lusitanas, II, 57, 96, 118, 130.

26 Monimenta, 178.

27 Pastoral Gazette (Bombay), XX (1893) 49.

28 Hull, l. c., II, 349.

29 Mitras Lusitanas, II, 58.

30 H. Betti, O.F.M., I Frati Minori al Concilio Vaticano, Antonianum, XXXII (1957) 22.

continued to labour either in India or elsewhere and whose whereabouts we have been able to discover. Practically all of them remained loyal to the Padroado. In a certain sense this should not cause any surprise. They had been brought up under the Padroado. Documents from Rome, did not reach them, since they lacked the "placitum regium". For years they had been cut off from the central authority of the Order at Rome. Moreover some of the documents from Rome like the Bulls of nomination of the Archbishops of Goa, acknowledged the full powers of the Padroado. Hence one should not be surprised to see the Friars steeped in the Padroado spirit.

But after the suppression, why did the surviving Friars not get together outside the Portuguese territories and organise themselves? Perhaps the above spirit contributed towards their not deciding in this direction. However there does seem to have been an attempt on their part to contact the central authority at Rome. Thus we would understand the reference Lemmens makes to a document in the Archives at Rome, dated the 18th of June 1858 [31]. But what could the Order do in those turbulent days? In the course of the 19th century the Order was being persecuted in country after country in Europe and South America. It was difficult to maintain themselves in the home-countries, without having to think of the Missions.

However when persecutions somewhat abated and more attention could be paid to the missions, reinforcements were sent to those countries where the Order, though in reduced strength, had been able to maintain itself such as Palestine and the Middle East, China, North Africa, South America. Then slowly on other Missions were accepted and finally in 1925 the Franciscans returned to India.

In that year Friars of the English Province arrived in Hyderabad, Deccan and for three years managed a Diocesan High School. In 1928 they were given a territory of their own, the Mission of Bellary, consisting of undeveloped portions of three contiguous Dioceses. It was not an ideal territory as far as country-side, climate and population is concerned, but an ideal one in the missionary sense. There real Apostolic zeal was required. The greatest drawback was neither climate nor the poverty of the region, but the apathy of the population as far as seeking the Kingdom of Heaven is concerned. Still in the course of time they made headway. The number of Catholics has increased from 3000 in 1928 to 8000 in 1956. Moreover in 1949 Bellary was raised to the rank of a Bishopric and John Forest Hogan O.F.M. consecrated its first Bishop. As far as indigenous clergy is concerned, it was not possible to recruit from the own population. It was necessary to seek candidates outside. At present there are eight Indian Secular Priests working in the Bellary Diocese, most of them hailing from Mangalore and Malabar [32].

---

31 Leonhard Lemmens O.F.M., Geschichte der Franziskaner Missionen, Münster, 1929, 103.
32 Regarding the Franciscans in Bellary cfr. Matthew Walsh O. F. M., Our Fathers in

As far as candidates for the Order are concerned, the English Friars in order to contact likely candidates decided to open a residence outside their Diocese, in a place where vocations abound. The Cardinal-Archbishop of Bombay, Dr. Gracias, offered them the Parish of Our Lady of Good Counsel, Sion, Bombay, where they have built a convenient Friary and a High School. Not only do they care for the Parish, but they go out preaching Missions, Retreats, Novenas and thus too contribute to the maintaining of a true spirit among the Catholics of this metropolis. In the course of their labours, they have come into contact with good candidates for the Order. These have been sent for training to the Dutch Friars.

These latter came to India in 1934. In that year the Provinces of Sind and Baluchistan, located in the extreme North West of India and measuring some 180,000 square miles, were separated from the Bombay Archdiocese, constituted into some kind of independent Mission called the Mission of Karachi and entrusted to the Dutch Franciscans. We have said "into some kind of independent Mission", since on account of certain Padroado-rights the territory could not be cut up without previous reference to both Portugal and England. These rights were abrogated by England granting Independence to India and by Portugal signing a new Concordat with the Holy See, the 18th of July, 1950 [33].

However in 1947 India had become independent and the country divided up. Pakistan came into existence with Karachi as the capital. Relations between the two newly-constituted Dominions were all but friendly. Hence it was not possible for Karachi, even officially, to form part of the Bombay Archdiocese. His Holiness Pope Pius XII, therefore, without referring matters to Portugal, raised Karachi to the status of a Diocese in 1948 and Dr. Alcuin van Miltenburg O. F. M., consecrated the first Bishop on Oct. the 3rd, 1948. A little over a year later His Holiness reviewed the whole position, constituted two new Archdioceses, one for Eastern Pakistan at Dacca and another for Western Pakistan at Karachi with His Grace Alcuin van Miltenburg as the Archbishop. At the same time he was nominated Apostolic Delegate for the whole of Pakistan.

As soon as the Dutch Franciscans arrived in Karachi they continued recruiting members for the Secular Clergy, chiefly from the excellent body of Goans, that have settled there. At present there are 29 Pakistani Priests working in the Archdiocese of Karachi. Moreover the Archbishop of Karachi opened a Minor Seminary at Quetta, where too, until the Regional Seminary for West Pakistan, which is entrusted to the Francis-

---

India, An Account of the Mission of Bellary, London (1931); Louis Madden O.F.M., A short History of the Bellary Diocese, St. Thomas Chronicle (Karachi), VII (1957) 5—11.

[33] «Art. III. Il Governo Portoghese considera parimenti libera la Santa Seda dall'impegno di nominare alla sede arcivescovile di Bombay un Arcivescovo di nazionalità portoghese alternativamente con un Arcivescovo di nazionalità britannica.»

Solemnis Conventio inter Sanctam Sedem et Rempublicam Lusitanam. Acta Ap. Sed. XLII (1950) 811—15; Acta O.F.M., LXX (1951) 31.

cans, is completed, the Seminarians follow their course of philosophy. For the time being the Theologians follow classes in Theology together with the Friars at the Portiuncula Friary of Karachi.

As far as recruitment to the Order is concerned the Franciscans, as soon as they were properly settled, began to look out for likely candidates. There was no question about being accepted as had been the case a few centuries before. In 1935 already they sent two Goan young men from Karachi to complete their course of Humanities in Holland. However before they had been received into the Order, a secular priest from Mangalore (S. India) applied and was accepted. He too was sent to Holland, where he was invested the 13th of May 1936. He was the first Indian Franciscan after a break of just over a century. It might be of interest to add that he died only recently at Bangalore, the 27th of October 1956. His name is Fr. Paschal Lobo O.F.M.

However it was neither convenient nor possible to continue sending candidates all the way to Europe. It was therefore decided to open a Novitiate in Karachi itself. A plot of land was acquired just outside the city and a Friary, called Portiuncula, built. It was blessed by Mgr. Hector Catry O.F.M. Cap., the Bishop of Lahore, the 1st of April, 1940.

Here for a number of years the Novitiate as also the courses of Philosophy and Theology functioned. Moreover after World War II a group of Dutch clerics or scholastics was sent there to complete their studies. However the number of novices, since for practical purposes they were being recruited from two centres only, Karachi and Bombay, was not sufficient. Moreover the Portiuncula Friary was becoming over-crowded. Hence the decision of the Superiors to open a second foundation in India proper. The present Archbishop of Bangalore, Dr. Thomas Pothacamury, was so kind as to grant permission to the Franciscans to establish themselves in the metropolis of Bangalore. A house was rented and the Novitiate and course of Philosophy transferred there. In the meantime a plot of ground was acquired and plans drawn for the new Friary.

However before the building of the Friary was even started, the Archbishop of Madras, Dr. L. Mathias S. D. B. offered the Franciscans a bungalow with 16 acres of ground in a small town called Palmaner. It is about 80 miles from Bangalore and is situated among the last spurs of the Eastern Ghates, where they plunge down into the hot plais which surround Vellore and Katpadi. Thither the Friars migrated.

After a good deal of delay, the Friary of Bangalore was completed. It was then decided that Palmaner should remain the Novitiate and since many of the candidates were not up to the mark with their studies, they should complete a two-year course of Humanities there. In Bangalore a three-year course of Philosophy would function, whereas Portiuncula of Karachi would continue as the House of Theology.

Finally in order that the Friars could recruit in the more thickly populated Catholic centres in India, three small residences were estabilished in Cochin, Madras and Goa.

However, due to the peculiar relationships which exist between the two Republics of India and Pakistan, it will not be possible to maintain the one unit and it will soon be necessary to open a House of Theology in India itself. That is our next problem.

In order to show that something has been achieved we wish to point out to the number of Indians who have joined the Order so far. There are 12 Indian Franciscan Priests working in the Archdiocese of Karachi, 5 in various places of India and two in Goa. There are 30 Indian clerics, who are studying either Philosophy or Theology, four of whom are meant for Karachi. Finally there are 9 Indian laybrothers, three of whom are working in Karachi.

Miscellanea

Aus der alten Indianermission Mexikos und der südamerikanischen Anden-Gebiete wissen wir, daß sich die Missionare zur Verkündigung der christlichen Glaubenswahrheiten *bilderschriftlicher Darstellungen* bedienten. (Vgl. G. Höltker NZM 1952, 287.) Diesem Beispiele folgte im 19. Jahrhundert einer der bedeutendsten Indianermissionare im Nordwesten Kanadas, P. *Alb. Lacombe* OMI, der zirka 1874 in Paris einen «Tableau catéchisme ... employé avec succès pour l'instruction prompte et facile des sauvages, des enfants et des personnes ne sachant pas lire» herausgab (Streit, Bibl. Miss. III, 821 f). Es ist sehr zu begrüßen, daß nun das Institut de Missiologie de l'Université d'Ottawa (Avenue des Oblats, Ottawa, Ont.) dieses historische Dokument in einem mehrfarbigen Druck neu zugänglich macht (Größe: 66/97 cm). Eine schwarz-weiße Abbildung in verkleinertem Maßstab findet sich bereits in der Festnummer der «Missionsblätter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria», Hünfeld, 1926, 49. Auf dieser «Himmelsleiter» wird sowohl der allgemeine Heilsweg des Menschengeschlechtes wie auch der der einzelnen Menschen anschaulich und plastisch dargestellt (mit kurzer französischer und englischer Beschriftung). Der Neudruck von Ottawa dürfte sicher manchen Missionaren, speziell unter Analphabeten, auch heute wieder gute Dienste leisten, wenigstens durch entsprechende Anregungen, da naturgemäß die ganze Darstellung P. Lacombe's zeitbedingt bleibt.

Beckmann

Die Sklaverei in Maranhao-Brasilien im 17. Jahrhundert

Ein unveröffentlichtes Dokument aus der Tätigkeit des P. Antonio Vieira S. J. mit einem Kommentar 2)

Von P. Benno M. *Biermann* O. P.

Wir würden heute die Sklavenfrage anders behandeln, als es im 17. Jahrhundert geschah und geschehen konnte. Aber wenn wir die damaligen Auffassungen in Betracht ziehen, müssen wir sagen, daß man sie damals in Madrid wie in Lissabon sehr ernst genommen hat, zumal in dieser Consulta, und sich bemüht hat, eine christliche Lösung zu finden. Aber in einem Punkte fällt es schwer, ihren Ausführungen zu folgen. Die Indianer, die zum Opfer und zum Mahle der anderen bestimmt waren und die man befreite sollten für immer rechtlich Sklaven werden oder bleiben! Wenn man den Fall nach den Grundsätzen christlicher Moral beurteilt, muß man sagen, daß diese armen Menschen in äußerster leiblicher und vielleicht geistiger Not waren. Um jemand aus dieser Not zu befreien, sagen die Moralisten, müssen wir ihnen aus Liebe zu Hilfe kommen mit eigenen schwersten Opfern, sogar unter eigener Lebensgefahr. Hier aber wird die Frage behandelt als eine Angelegenheit des Geschäftes! Aus Dankbarkeit soll der Gerettete rechtlich verpflichtet sein zu ewigem Sklavendienst! Weil er damit noch einen guten Tausch macht, wird seine stillschweigende Zustimmung vorausgesetzt! Das können wir nur verstehen, wenn wir annehmen, daß die frommen und gelehrten Räte durch die lange Gewohnheit und durch die königlichen Gesetze völlig geblendet waren, und durch den Gedanken, daß man bei den habsüchtigen Siedlern bei anderer Entscheidung nur das erreicht haben würde, daß man die armen Menschen ihrem Schicksal überließ. Diese Siedler wären aber gewiß auf ihre Kosten gekommen, wenn man von den Befreiten einen entsprechenden Dienst verlangt hätte, um die Unkosten zu decken, wenn es auch nicht fünf Jahre sein mußten. Das Bild, das hier von der Psyche der Siedler entworfen wird, bleibt ein trauriges Zeugnis menschlicher Schwäche. Las Casas hätte gewiß nicht so entschieden. Es bleibt nur die Frage, ob er mehr erreicht hätte, wenigstens für den Augenblick.

Das Ergebnis dieser Beratungen war das Gesetz vom 9. April 1655, das sich im ganzen den Vorschlägen der Consulta anschließt [21]. An Einzelheiten sieht man, daß weitere Beratungen erfolgten, so in der klaren Unterscheidung des Defensiv- und Offensiv-Krieges; bei dem Kriegsgrund der Verhinderung der Mission wird hervorgehoben, daß die Behinderung direkt gegen das Evangelium gerichtet sein müsse, nicht aber der eigentliche Grund sein dürfe die Furcht vor Unterdrückung und Quälerei.

---

21 Der Text ist wiedergegeben im Livro Grosso do Maranhão, einem MS der Bibl. Publica in Evora. Dieses wurde gedruckt in den Anais da Biblioteca National do Rio de Janeiro, Bd. 66—67, Rio de J. 1948, I, p. 25—28 und wird von Kiemen analysiert p. 96 ss.

Die Wirkung des Gesetzes wurde noch erhöht durch die gleichzeitige Aussendung eines tüchtigen Gouverneurs, André Vidal Negreiro, an dessen ausführlichem Regimento vom 14. April 1655 Vieira sicher beteiligt war [22]. Im Cap. 43 dieses Regimento wurde die Forderung Vieiras voll erfüllt, daß alle anderen Orden von der eigentlichen Mission ausgeschlossen sein sollten. Vieira konnte auf Grund all dieser Bestimmungen die Mission in kurzer Zeit zu hoher Blüte bringen. Alle christlichen Indianerdörfer an einer Küstenstrecke von 400 Meilen in acht verschiedenen Capitanien waren seiner geistigen und zeitlichen Jurisdiktion unterstellt. Auch die Siedler waren von ihm abhängig, da ihm die Entradas und die Zuteilung der Arbeiter unterstanden. Die ganze Kolonie erhob sich gegen diese Macht. Vieira schreibt selbst einmal: «Wir haben gegen uns das Volk, die Religiosen, die Donatarios, die Großkapitäne, und gleicher Weise alle, die in diesem Reiche und diesem Staate interessiert sind am Blut und Schweiß der Indianer, deren Minderheit wir allein verteidigen.» Ein Aufstand im Jahre 1655 wurde von Negreiros mit starker Hand noch unterdrückt. Eine Zeitlang konnte Vieira noch segensreich wirken. Er schätzte die Zahl der Indianer, die in Frieden mit den Portugiesen lebten auf 100 000. Er meldete zugleich (11. 2. 1660) drei erfolgreiche Entradas unter Begleitung der Jesuiten, die 600, dann 240 Sklaven und das letzte Mal 1000 freie und versklavte Indianer heimbrachten. Seit 1655 waren 3000 freie Indianer und 1800 Sklaven heimgebracht worden. Aber das war den Siedlern nicht genug, die sich 1661 gegen die Jesuiten erhoben, Vieira und im folgenden Jahre sämtliche Jesuiten gefangen setzten und nach Lissabon verschickten. Schon war zu hoffen, daß er dort Recht erhielt, aber da wurde seine Gönnerin, die Regentin Dona Luisa gestürzt und er selber drei Jahre lang im Kerker der Inquisition gefangen gehalten [23]. 1679 kehrte er von Rom nach Lissabon zurück und konnte dort Einfluß nehmen auf die neuen Gesetze, die am 1. April 1680 heraus kamen, die jegliche neue Versklavung verboten und die Jesuiten wieder restituierten [24]. Wieder wurden die Franziskaner ausgeschlossen, die sich in der Zwischenzeit hohe Verdienste um die Indianer erworben hatten. Nur er selber durfte nicht zurück und ging nach Bahia, wo der große Indianermissionar 1697 starb. Die Gesetze ergaben neue Spannungen, die schließlich zu der letzten gesetzlichen Regelung von 1686 führten [25]. Kiemen nennt dieses Gesetz ein Meisterstück der Gesetzgebung trotz seiner Mängel, die in den Folgejahren noch ausgeglichen wurden. In manchen Dingen trat das Gesetz von 1655 wieder in Kraft, Versklavungen wurden seit 1688 in beschränktem Maß wieder zugelassen. Jetzt wurden auch den Franziskanern gewisse Rechte zugestanden, die nachher erweitert wurden. Auch die Karmeliter, die Merzedarier, die Franziskaner da Piedade (Piedosos), erhielten ihren Platz. Wenn die Jesuiten immer noch den Hauptteil an der Mission hatten

---

22 Kiemen 98 ss.
23 A. a. O. p. 116.
24 A. a. O. p. 141 ss; der Text im Livro grosso I, p. 51—56.
25 Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão Pará vom 21. Dez. 1686 in der Collecção chronológica (1683—1700) p. 468 ss, analysiert bei Kiemen p. 158—162. Bei Leite, Historia IV, apéndice D, p. 369—375.

und bevorzugt wurden, so waren alle Orden berücksichtigt in dem allgemeinen Missionsrat, der im Anfang der 90er Jahre eingerichtet wurde. So konnte allmählich der ersehnte Friede einziehen und die Missionsarbeit erfolgreich fortgesetzt werden bis zur Säkularisierung der Missionen im Jahre 1755 und der Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1759.

Im Torre do Tombo zu Lissabon fand ich noch ein ähnliches Dokument wie die Consulta mit dem Titel: Proposta a S. M. sobre a escravária das terras da conquista de Portugal ohne Unterschrift und Datum [26]. Das Jahr der Abfassung ergibt sich klar aus der Angabe, daß es geschrieben sei ungefähr 25 Jahre nach der Austreibung der Missionare aus Japan, die im Jahre 1614 erfolgte. Es stammt also von 1639. Der Schreiber macht seine Vorschläge für den Erlaß eines neuen Gesetzes über die Abschaffung der Sklaverei in den portugiesischen Gebieten. Maranhão wird auch erwähnt, aber das Gesetz ist ganz allgemein gedacht. Die Sklaverei, wie sie besteht, ist eine grausame Einrichtung, die der Liebe und der Gerechtigkeit widerspricht, was an Beispielen klargemacht wird. Sie ist eine Schande für Portugal und ein Ärgernis für die Heiden, die zum Glauben bekehrt werden sollen. Mit Ausnahme der türkischen und mohammedanischen Sklaven, die im gerechten Krieg gefangen werden, soll deshalb fortan kein Eingeborener mehr als Sklave erklärt werden. Um aber dieses Gesetz zu ermöglichen, sollen die bisher versklavten Eingeborenen ihr Schicksal tragen. Auf das Beispiel der spanischen Conquista wird mehrfach hingewiesen. Das vorgeschlagene Gesetz ist wohl nicht erlassen worden, wohl deshalb nicht, weil mit dem 1. Dezember 1640 die Herrschaft Philipps IV. über Portugal ein Ende nahm. Bei Kiemen werden die Verhandlungen über dieses Gesetz nicht erwähnt.

APPENDIX

(284 r) *Consulta original de gravísimas razões sobre a forma e casos em que se devem cativar os indios das nossas conquistas conforma-se S.M. com a junta e se passou alvará em 12 de abril de 1656*

Por decreto de 15 de março deste ano de 1655 ordena V.M. que nesta junta se veriam, com a consideração que pede a matéria tão grande, as leis antigas e a moderna que se farão, sobre os casos em que se devem cativar legitimamente os índios nas conquistas desta terra; e se visse também um papel em que se apontão mais alguns casos que não estão expressos naquelas leis e as consultas do conselho ultramarino; e se diga a S. M., se pode estar pela que ultimamente se passou ou pelas antigas et moderação e forma em que S. M. deve mandar usar delas com advertência de que em tudo que não encontrar a consciência folgar V. M. de favorecer os regalos do estado de Maranhão, cuja continuação e aumento depende de haver escravos, encomendando V.M. a brevidade desta consulta.

E para se proceder com clareza e assentar em melhor as resoluções esta junta faz breve relação do que as leis dispunham e estado presente e inconvenientes a que se deve acudir. E consta que o Sr. Rei Dom Sebastião, que Deus tem, passou uma lei em 20 de março de ano de 1570, em que mandou que os gentios das partes do Brasil não pudessem ser cativos por modo algum, salvo sendo tomados em guerra justa que os portugueses fizessem aos tais gentios, com licença sua ou do governador daquele estado,

[26] Leider habe ich die Signatur des Dokumentes nicht notiert. Wahrscheinlich findet es sich in der Sammlung «Manuscripta» in einem dicken Band S. 620—631.

ou aqueles que costumam salvar por estarem para serem comidos dos outros gentios, prohibindo e havendo por ilícitos todos os mais modos de captivar os ditos gentios do que se usava com alguma cautela e engano.

Viose também outra lei do Sr. Rei Dom (284 v) Felipe II de Castela, passada a 22 de agosto de 1587, tempo em que occupava o governo deste reino: na qual ordena os modos como se deviam trazer os gentios do sertão, e em confirmação da outra lei do Sr. Rei Sebastião, manda que nas ditas partes do Brasil não haja índio algum cativo, salvo aqueles que foram tomados em guerra justa que por mandado seu e do dito governador se fizesse, e fosse comprado para não ser comido dos outros índios, não se podendo d'outra maneira salvar da crudeza deshumana com que se comem uns aos outros; e que este que assim foi comprado, ficasse cativo até o tempo que trouzese a seu senhor que deu por ele.

E porque ainda, fraudando estas leis e interpretações em darse da libertade dos índios se usávam modos ilícitos para os cativarem, passou o mesmo Rei Dom Felipe outra lei em 10 de novembre do ano de 1595, pela qual revogou a do Sr. Rei Dom Sebastião atràs referida, ordenando que nenhum índio das partes do Brasil por modo algum ou maneira pudesse ser cativo daí por diante; excepto aqueles que fossem tomados na guerra que contra elles houvesse por bem se fizesse; e que esta se faria somente por provisão particular que para isso se passaria, assinada por S. M., havendo por livres todos os que de outro modo fossem cativos. E consta claramente desta lei tirarse por ela aos governadores o poder de mandar fazer guerra que pelas outras lhe competia.

Ao tempo que se passaram estas leis não havia ainda conquista no Maranhão, nem naquela capitania se fazia guerra, nem havia resgates, por quanto começou depois no ano de 1615 e, ou por esta razão ou por outras de que la constara porem que se não prativacam as ditas leis naquela parte e se continuavam os cativeiros como nas outras conquistas que não são do Brasil, uns lícita- outros ilicitamente, comforme as cousas com que se faziam, (285 r) de sorte que movido V. M. do zelo pio e católico de remediar estes danos no regimento que deu aos capitães mores do Maranhão e Pará, Baltasar de Sousa e Inacio do Rêgo. lhes ordenou e encarregou muito e sob pena de cem reaes, que tanto que chegassem as suas capitanias tomassem particular informação, se nelas e nas dos donatários havia alguns gentios cativos, ou obrigados a servir contra suas vontades e que logo, sem mais embargos appelar ou agravo os puzessem em sua liberdade, em tal forma que fossem tidos por livres ou os tais índios fossem ja baptizados e reduzidos à nossa santa fé, ou ainda fossem gentios que vivessem em seus ritos e costumes.

Tratando os capitães mores de dar execução a este regimento na forma e com a resolução que por V. M. lhes era ordenado, começou a haver grandes revoluções e alterações nos moradores daquellas capitanias, e recorreram a V. M. que mandando ver a matéria e precedendo consultas de coisas ultramarinas que também se viram nesta junta e considerando-se então o escrúpulo de conciência, de se haverem por escravos e cativos os que verdadeiramente eram livres, e também a necessidade que havia de escravos para a conservação dos vasalos portugueses daquela conquista e ser difficultosíssimo ou quasi impossível executarem o dito regimento, foi tudo causa de se passar no ano de 1653 a última lei que há nesta matéria, na qual se revogam todas as antigas e se dá o mando de remediar os inconvenientes referidos para que assim ficassem escravos os que verdadeiramente o eram e se desse liberdade aos que injustamente estavam cativos. E para isto se executar ordenou V. M. que os oficiais das câmeras do Maranhão e Pará, em presença do Sr. Francisco Cabral de Barros, syndicante que anda naquele estado, e em sua falta com os ouvidores dele examinar, quais dos ditos índios são verdadeiramente livres ou cativos (285 v) e que sendo os ditos exames aprovados e julgados pelo dito dereito ou ouvidor se execute conforme ao que for resolvido.

E para estes ministros regularem os exames referidos ordena V. M. na mesma lei, que se gouvernem pelas cláusulas expostas nella que V. M. mandou pôr assim, para se julgarem os cativeiros futuros que podiam ser lícitos, como também os passados e que ja havia e se continua na dita provisão, com as cláusulas e causas em que o cativeiro podia haver logar pelo direito da guerra justa, numerando os casos em que se podia fazer com a miudeza e na forma que abaixo se vai declarando nesta consulta.

E ordenou V. M. que pudesse haver resgate dos escravos que verdadeiramente o fossem, conforme as ditas cláusulas e declarações e para este efeito se pudessem fazer entradas pelo sertão, com religioses que iriam tratar da conversão dos gentios; e que as pessoas a que se cometessem as tais entradas, seriam eleitos aos mais votos pelos oficiais das câmeras, prelados dos religiosos e Vigário Geral onde o houver. E continua a lei com outras cláusulas muito justas, postulando aos governadores e capitãis mores e pessoas que tem o supremo logar naquelas partes, o poder de mandar, lançar, sacar, repartir índios sem causa pública e pôr lhes capitãis nas suas aldeias com o mais que na dita lei se refere que se deve também renovar e ordenar, no que de novo se ha de fazer.

E consideràndo-se tudo com a attenção que V. M. tanto encomenda e que pede matéria tão grave e em que sempre não só os inimigos desta corte procurarám infamar o procedimento que temos nas conquistas dela, mas ainda (286 r) os vassalos e pessoas timoratas e doutas entrarám en grandes escrúpulos, havendo regularmente por mal justificados os cativeiros dos nossos escravos, e atendendo a obrigação precisa que V. M. tem de mandar pregadores evangélicos a converter tantos milhares de almas que na cegueira gentílica não têm recibido nossa santa fé e a tratar não só da salvação espiritual mas também da sua conservação e liberdade natural e ao que os Sumos Pontífices nesta matéria tanto encarregam, e vendo-se em particular estudo o que os doutores escrevem sobre a justificação destes cativeiros e desejando que por uma vez resolva V. M. o que convem por lei geral com que fique segura sua consciência e a dos vassalos que injustamente captivarem os homens livres com tanto dispêndio de suas almas, e atendendo também à conservação dos vassalos portugueses que reinam no Maranhão e Para, a qual é precisamente necessário o terem escravos e índios que os sirvam em suas lavoiras e ministérios deles, quanto seja escrúpulo se poder permitir e a que se evitem os inconvenientes e desordens que pelo adiante podem succeder:

Parece em primeiro logar fazer presente a V. M. que os indios daqueles partes ou são já cristãos e vassalos de V. M., ou são ainda gentios, e que não são vassalos; e que não há cristão algum que com a fé não recebesse também a vassalagem de V. M. E há muito poucos ou nenhum que sendo vassalos de S. M. sejam gentios e não tenham deixado seus ritos e costumes.

E conforme a isto é certo que a lei que V. M. ultimamente mandou passar e de que tratamos, em muitas cousas e cláusulas não pode ter logar o respeito dos índios cristãos e vassalos, como se irá notando nos casos particulares que refere para que assim se observe no que se houvesse de fazer de novo. (286 v) E também parece que esta lei do ano de 1653 é muito justa nas resoluções que nela se dão assim em dar forma para se julgarem por justos ou injustos os cativeiros que ja há, como em declarar as cousas que os podem justificar, tanto a respeito das passadas e presentes como das futuras. Mas porque convem moderar-las e alterar-se em algumas cousas, será mais conveniente fazer-se uma nova lei geral com derogação de todas as mais que ja houve nesta matéria, para que por ela se governe d'aqui por diante e se examinem os cativeiros dos escravos que se aquirem de novo e julgar também a justiça ou injustiça dos passados, sem embargo de qualquer tempo que seja passado, passe ou prescripção que nesta matéria por via de regra não pode haver.

E para exame dos cativeiros dos escravos que de presente são ou são havidos por tais se devem nomear ministros e pessoas que façam com poder e jurisdição dada como na mesma lei se ordenava; mas parece que os que hão de fazer estes exames não devem ser os oficiais das câmeras em presença do syndicante ou ouvidor, porque os oficiais das câmeras são dos mesmos vassalos portugueses moradores daquelas capitanias e como tais os principalmente interessados nos cativeiros dos índios como vai referido e viriam a ser juizes em causa própria e assim na nova lei que se há-de fazer se devem nomear outros ministros para este efeito em que se não considere este inconveniente, e estes podem ser o syndicante em quanto por ali se acha, e faltando ele o ouvidor da capitania e o provedor da fazenda de S. M. e o ministro que naquelas partes tiver o exercicio de jurisdição eclesiástica em qualquer título, que seja de Administrador, Vigário Geral ou a este semelhante e juntamente os prelados das religiosos, fazendo-se estas averiguações (287 r) nas cabeças das capitanias do Maranhão e Pará; e que todos juntos aos mais votos resolvam os escravos que o são legitimamente

e por tais os declarem, julgando também por livres os que o fossem, de se farão autos e formarão processos. E do que assim julgarem e cartas por que o fizerem darão conta a V. M. para mandar ver e examinar, executando-se sempre o que assentar por mais votos, em que V. M. não ordenar o contrario. e que sempre haja procurador dos índios que por eles alegue, que poderá ser o pai dos cristãos ou um dos missionários.

E para se examinarem os cativeiros que de novo se oferecem quando sair ao sertão, na forma e pela maneira declarada na dita lei do ano de 1653, que se deve também dar na lei que se há-de fazer, se deve ter ese modo de exame, por não poder ser presentes as pessoas referidas, pelo que tanto que se oferecer algum resgate e compra de escravos, os missionários da pregação evangélica que ali se acham com a pessoa que for governador da gente que lhes vai dando escolta e se proveja examinarão se são ou podem ser escravos aqueles que se vendem. E concordando todos, em que são cativos justamente, se poderão comprá-los [los compr.] e resgatar; e em caso que não conformem e haja entre eles variedade, ainda assim se poderão comprar e resgatar os tais gentios com tal pretexto que tanto que se voltarem ao povoado darão conta ás pessoas atrás referidas que hão-e examinar a justiça dos cativeiros; e eles juntos verão as dúvidas e resolverão o que parecer justiça e julgando que os tais índios são escravos, por tais serão havidos, e achando em tudo que se devem haver por livres, assim o declararão, pondo-os em sua liberdade na dita forma ja referida.

E vindo a tratar das cousas que na dita lei se referem para fazer justo o cativeiro, a regra geral que nela se propõe é que sejam escravos verdadeiramente os gentios (287 v) que forem tomados em guerra justa. E esta regra é verdadeira e certa em si e se conforma com as disposições do direito e resoluções dos doutores sem descrepância e em todas as leis que sobre esta matéria se passarão, e nas referidas se declara assim e na mesma forma se deve declarar na lei que se há-de fazer.

E porque a primeira condição e requisito para haver guerra justa, é que seja ella denunciada e mandada fazer pelo príncipe e senhor superior e soberano, por pertencer isto ao mero império; e em alguma das ditas provisões se concede também este poder aos governadores, e com tudo na d'el-Rey Dom Filipe do ano de 1595 se reservou e se não concede aos governadores, considerando-se nesta junta muitas razões, por onde convem que assim seja e que se tire aos governadores a ocasião de que levados do (pelo) interesse próprio e respeitos particulares que nisto se consideram aprovem e mandem a fazer guerra aos gentios com menos justifição de que convem, parece a todos que na lei que se há-de fazer mande V. M. declarar que para se haver por justa a guerra para o efeito de que se trata deva ser aprovada e mandada fazer por especial ordem de V. M. assinada por sua mão real e que nenhuma outra guerra se haja por justa para que os tomados dela sejam havidos por escravos, salvo sendo de passar contra índios que venham commeter nestas povoações com forma de exército e em corpo de communidade.

E ainda considerando as cousas referidas na dita lei para se poder fazer guerra justa, é a primeira, quando os gentios livres ou vassalos impedirem a pregação do sagrado evangelho. E esta causa é justíssima e aprovada de todos e por tal se deve exprimir na nova lei.

A 2a causa que se aponta para fazer guerra justa é, se o tal gentio deixar de defender as vidas (288 r) e fazendas dos vassalos de S. M. em qualquer parte. E parece que esta causa não era suficiente para fazer guerra justa, porque ainda que assim deixaram de defender as vidas e fazendas dos vassalos de V. M., são também vassalos e cristãos ou são gentios que não reconhécem vassalagem a V. M.; e em nenhum destes casos podem ser obrigados a esta defesa sob [debaixo de] tão grande pena, porque a respeito dos vassalos e cristãos seria isto só obrigação de caridade e fé católica. E a respeito dos gentios e não vassalos nem ainda este respeito se considera; e assim não vem a ser causa bastante para se fazer guerra justa com a consequência de justificar o cativeiro dos que nela fossem tomados. E na consulta do conselho ultramarino de 12 de março passado, a que V. M. não tem respondido e ver com os mais papeis a esta juntos, se considera que nesta curia houve erro de quem a escreve, porque não porá esta a tenção do conselho na consulta que havia feito de que resultou a lei nem afirmou tal cousa e assim se não deve tratar dela na lei que se há-de fazer.

A 3a causa é haverem-se lançado com os inimigos desta coroa ajudando-os a fazer-nos guerra juntos e em forma pública, e parece ser esta causa bastante para nesta se fazer a guerra e assim se deveria exprimir na nova lei.

4 4a causa é exercitarem latrocínios por mar e por terra, infestando os caminhos, salteando ou impedindo o trato dos homens para suas fazendas e lavoiras, e parece que parara justificão desta causa se deve proceder com distinção, porque, se estes tais latrocínios forem feitos ou mandados fazer por autoridade geral de algumas povoações de gentios ou régulos que têm o governo e poder superior, será sem dúvida esta causa bastante para lhes denunciar e fazer guerra justamente. Porém se os tais latrocínios fossem feitos e ordenados por alguns particulares como levantados e ladrões foragidos e bandoleiros, não será a causa justa para fazer guerra e cativar os outros, salvo se pedindo ao régulo ou communidade que tem o governo sofrem satisfação (288 v) do dano que os seus fizeram com os tais latrocínios a não derem nem quiserem dar podendo fazer-lo; porque já então ficará a culpa do comum e justificada causa para a guerra e com esta distinção se deve tratar desta causa na nova lei.

A 5a causa é que se os índios vassalos de V. M. faltarem às obrigações que lhes foram impostas e aceitadas no principio de suas conquistas, negando os tributos ou não obedecendo, quando fossem chamados para trabalhar no serviço de V. M. ou pelejar contra os inimigos, se lhe possa fazer guerra. E parece que esta causa não era bastante para se denunviar guerra justa, salvo quando os tais vassalos sendo requeridos para cumprimento de suas obrigações não quizerem em maneira alguma satisfazer a elas impedindo as execuções com violências públicas de maneira que cheguem a desobediência e rebelião, porque então será justo fazer-lhes guerra e debelá-los, não em casos dos tributos que não pagarão e obrigações a que não acederam, senão em pena da desobediência e rebelião que chegaram a commeter. E fora deste caso se deve proceder contra eles como contra os mais vassalos que não pagam o tributo nem fazem aquilo a que são obrigados executando-os e pendendo-os e procedendo pelos meios de direito até pagarem sem chegar a denunciação de guerra.

A 6a causa é se comem carne humana, sendo vassalos de V. M. E na consulta do conselho ultramarino de que resultou a dita lei, se aprova esta causa sob respeito dos vassalos, e se duvida da justificação dela respeito dos que o não são. E considerando-se a matéria parece à junta, que no que toca aos vassalos, posto que esta causa seja bastante para os castigar e lhes pôr penas ainda esta de cativeiro, com tudo em que não há lei legitimamente promulgada em que lhes era imposta, não poderão cativar-los legitimamente, nem será causa bastante para fazer guerra aos vassalos que se podem castigar com outras penas, salvo quando desobedientes chegarem a rebellião declarada.

(289 r) E posto que os reis possam fazer leis em que por alguns delitos imponham pena de cativeiro a quem os commeter, terá inconvenientes de impô-la neste caso pela ocasião que resultará de se proceder à cativeiros com cautela e menos justiça. E será mais conforme à razão impôr outras penas até a de morte natural inclusive, para detestação deste crime; e quanto aos que não são vassalos nem sujeitos a castigo e leis de V. M. dizem muitos e graves doutores que esta crudeza e deshumanidade é bastante causa para fazer guerra justa aos que acometem principalmente contra inocentes, mas quando se haja de fazer, deve ser com especial ordem de V. M., tomada informação da pertinácia e crueldade com que os bárbaros executão esse brutal costume, que entre eles não tem o horror que causa aos homens de mais policia, pois por causa e sinal de amor se comem muitas vezes uns aos outros.

Estas são as causas de se fazer justa guerra a estes gentios que na lei que se há-de fazer se devem propôr pelo modo e com as declarações referidas. E contém mais a lei outras duas causas de legítimo cativeiro, e é a primeira, quando alguns índios que estavam atados para serem comidos dos outros, forem resgatados e livres daquelo perigo pelos Portugueses, porque então ficarão seus escravos, e porque no 4º e 5º caso do outro papel remitido à junta se propõe esta matéria, na resposta que se faz a eles, se porá logo a resolução do que se deve guardar.

A outra de legítimo cativeiro com que conclui a lei de 1653 é quando os índios eram verdadeiramente escravos de outros índios e lhes foram tomados em guerra justa ou havidos deles por commércio e resgate. E não há dúvida que neste caso ficam escravos dos portugueses assim como o eram dos índios a que foram tomados ou porque

foram vendidos. E assim, não se tem dúvida, e que se approve na nova lei este modo de cativeiro.

No papel que veio com o decreto remetido a esta junta (289 v) se propoem cinco casos além dos que vão referidos, e ordena S. M. se lhe diga se será justo neles ou em alguns deles o cativeiro dos índios do Maranhão.

O 1º caso é, se os portugueses que vão ao sertão podem licitamente comprar qualquer índio que lhes venderem por escravo sem fazer averiguação, se foi tomado em guerra justa ou injusta. E parece que de nenhuma maneira podem comprar os tais índios sem fazer primeiro exame da justiça de seu cativeiro, porque ninguem deve comprar cousa que não seja em commercio dos homens, que são livres não estão em commercio. E como em dúvida todos se presumem livres, para haver compra lícita, deve constar do cativeiro justo e assim em semelhantes casos deve preceder exame feito pelos missionários e capitão da terra, na forma e com as declarações que ja vão referidas nesta consulta.

O 2º caso é, se fazendo-se o dito exame e achando-se que não foi cativo em guerra justa, o poderão os portugueses resgatar daquele cativeiro e servirem-se do dito índio em satisfação do resgate que por ele deram e por quanto tempo deve durar esse serviço e se é necessário fazer este pacto com o mesmo índio ou se bastará sô o have-lo resgatado. E neste caso parece que bem poderão os portugueses resgatar este índio, porem que elle não ficasse escravo, pois dantes o não era, e somente ficará com um vínculo de servitue ou obrigação como de penhor em quanto não der ao que o resgatou o preço que por ele deu ou o serviço por tanto tempo que iguale a valia do serviço a do resgate. E que o direito civil dos Romanos limitou em semelhantes casos espaço de cinco anos para o serviço e que a estes somente deve ser obrigado o tal índio presupondo que o preço que se costume dar por eles, fora bem satisfeito com o serviço do dito tempo. E quando se faz pacto expresso, com o tal índio que se vende, se deve guardar; e para tudo era menos dúvida. Porem ainda que (290 r) não haja o tal pacto expresso, bastará que não haja renitência da sua parte para ficar com a dita obrigação de pagar em serviço, porque melhorando de estado e saindo do cativeiro em que estava ainda que injusto para receber a fé que é bem tão superior a todos, se presume consentimento tácito bastante para induzir a dita obrigação; e quanto finalmente houver renitência da parte do índio que se vende e não consentir no resgate, escolhendo antes ficar no poder dos outros índios em que estava, o não poderão licitimamente resgatar, e se o fizerem, não ficará com obrigação alguma.

O 3º caso é, se feito o dito exame se ficasse duvidando de feito ou de direito, se a guerra foi justa ou injusta, se poderão debaixo desta dúvida comprar como escravos os ditos índios para que fiquem cativos. E parece que por nunhum caso se pode fazer o dito resgate e compra, pois em quanto não consta legìtamente da justiça do cativeiro, está a presunção pela liberdade natural, com que os homens nascem, e assim se não pode fazer compra deles.

O 4º caso, de que também fala a lei do ano 1653, como acima vai referido, é se os indios que estão atados para serem comidos, sendo resgatados daquelle perigo, ficam legìtimamente escravos do que os resgate, ou fossem ou não fossem tomados em guerra justa. E todos os doutores uniformemente resolvem que neste caso é justo o cativeiro e ficam legìtimamente escravos de que os redemiram e livaram da morte certa que haviam de padecer. E as leis referidas assim do Sr. Rei D. Sebastião como a de Dom Filipe e a de V. M. assim o resolvem, aprovando este caso, em que concorre a vontade tácita do índio que está para ser comido e lhe vem melhor ficar com a vida do que padecer a morte que o esperava; e a cousa 2ª de introduzir o cativeiro e servidão para livrar da morte foi afim que se moverão os Romanos a ordenar que houvesse escravos e o ficassem licitamente aqueles que haviam de ser mortos pelo direito da guerra em que foram tomados.

(290 v) O último caso é desta mesma matéria dos índios que estão atados para ser comidos, e se é necessário fazer-se também exame da justiça do cativeiro destes na mesma forma que dos mais e se corre neles a mesma obrigação. E como o livrá-los e redimí-los do perigo da morte certa que esperavam será causa bastante para induzir verdadeiro cativeiro como vai resolvido, não é necessário fazer outra averiguação, de seu estado e se eram dantes livres ou cativos. Duvidão porém os doutores, se será

necessário fazer exame da justiça ou injustiça, com que estavão atados e condenados a ser comidos, e todos resolvem, que se a causa é justa, sem dúvida ficam escravos de quem os redimiu e resgatou, como se tem dito no caso próximo, porque suposto que mereciam justamente a morte, de utilidade lhes é ficarem vivos ainda que fiquem escravos. Porém quando estavam injustamente atados para serem comidos, dizem alguns doutores que não ficão verdadeiramente escravos de quem os redimiu, mas somente obrigados a dar o preço do resgate ou servir tempo com o qual satisfaçam na forma que atrás se aponta no 2º caso. E com tudo parece na junta practicada e discutida esta dúvida que era melhor opinião que estes tais atados e assim redimidos sempre ficarão verdadeiramente escravos de quem os redimiu ou a causa de assim estarem atados fosse justa ou fosse injusta, pois em um e outro caso militava por isso da morte, de que o livravam, e por ser esta doutrina de autores gravissimos e mais favoráveis para a vida dos índios e para serem livres da morte, parece se deve seguir, pois quando não houvessem de ficar cativos haverία mais dificuldade em os resgatar e livrar do perigo.

E moderadas e declaradas na forma referida as cláusulas da lei de V. M. do dito ano de 1653 se deve passar (291 r) nova lei com todas as mais que nella se acham a respeito dos que hão de ser eleitos para ir ao timão e de os governadores não lavorarem tabaco nem repartirem índios, nem lhe fossem capitãis por ser tudo nel ajustado com o bom governo que convem naquele estado.

E julgando-se os cativeiros que há-de presente pelas ditas cláusulas se ficará entendendo os que são verdadeiramente livres ou escravos. E aos Padres Mestres Frei Fernando Sueiro, João de Andrade, Bispo eleito de Portalegre, Antonio Vieira e a Dom Pedro de Alemcastre, presidente, parece que se devia declarar na nova lei, que os ditos cativeiros que há de presente, se deviam julgar pela lei d'el-Rei Dom Felipe do ano de 1595, em que ordena, não houvesse cativos no Brasil, salvo tomados em guerra justa, feita ou mandada fazer por especial ordem do mesmo Rei, sem dar este poder aos governadores e accrescenta o Bispo de Portalegre que é necessario para se poderem julgar por cativos os que o fossem em guerra, depois da publicação da dita lei até a de V. M., que a revoga, constar que a dita guerra foi feita com particular licença do dito Rei ou de alguns de seus successores dada em que governavam este reino. Porque não constando dela, por ficar a guerra injusta, se devem julgar os ditos cativos por livres, conforme as ditas provisões. E aos mais parece, que não era necessaria esta declaração antes causaria confusão, porque indo a lei geral na forma que vai proposta se fica por ella acudindo a tudo. E lá os ministros que houvessem de julgar os cativeiros, examinariam, se a dita lei comprehende a conquista do Maranhão que não havia quando ela se fizera, e se os governadores que denunciaram as guerras trouxeram poderes para nisso por ordens particulares, sem embargo da dita lei. E o que mais for conveniente e necessario para decisão das coisas, que é o próprio offício do juiz que julga e não do príncipe que faz a lei.

E com estas diligencias queira nosso Senhor attender ao zelo com que V. M. manda tratar esta matéria, ordenando (291 v) que tudo se ajuste, de maneira que se consiga seu serviço e o de V. M., a salvação de tantas almas e quietação da consciência dos vassalos e em tudo felicidades e aumento desta coroa de V. M. e de suas conquistas.

Lisboa 2 de Abril 1655

Dom Pedro
Dr. frei Gaspar dos Reis, Provincial do Carmo
Pacheco
fr. Fernando Sueiro
Nicolao Monteiro

Caiado

O Mestre frei João d'Andrade
Dr. Miguel Tinoco
Antonio Vieira

Zur Dominikaner-Mission des 16. Jahrhunderts in West- und Ostindien

nach dem Archiv der spanischen Botschaft beim Heiligen Stuhle in Rom

Von Dr. P. Laurenz *Kilger* O.S.B., Uznach

In diesem Archiv, dessen Benützung mir vor mehr als 30 Jahren gestattet wurde, findet sich in legatura 33 fol. 39—42 ein Bericht an den Ordensgeneral über die Dominikaner-Missionen in Neuspanien und ein Gesuch zur Unterstützung der Mission des Ordens im Fernen Osten. Das zweite Manuskript ist etwas beschädigt durch einen Brand, der um die Mitte des 18. Jahrhunderts im Botschaftsgebäude ausgebrochen ist. Obgleich ein großer Teil der Dokumente in erster Linie Finanzfragen und Sonderaufgaben der einzelnen Niederlassungen betrifft, so werden doch auch eigentliche Probleme der Heidenbekehrung geregelt und Einblicke in die Missionsweise geboten. Der erste Bericht ist lateinisch abgefaßt, der zweite spanisch.

Der Provinzial der Ordensprovinz vom hl. Jakob bei den Indianern in Neuspanien [1] berichtet zunächst über die drei Unterabteilungen — provinciolae — seines Gebietes. Die Provinz *Mexiko* [2] hat zwei Priorate und Konvente. Sie zählt 20 kleinere Häuser. «Ich habe gesagt ‚domunculas', nicht ‚domus', weil in jeder dieser Niederlassungen jeweils zwei, drei, höchstens vier Mitbrüder sind. Hingegen sind im Haus zu Mexiko jeweils hundert anwesend — oder sie gehören wenigstens dazu. Dort ist ein Lektor für spekulative und praktische Theologie, einer für die freien Künste, einer für Grammatik. Ringsum sind die kleineren Niederlassun-

---

1 Der Provinzial Frey Domingo de Aguinaga, geboren um 1510 in Hernialde bei Tolosa (Guipuzcoa), trat 1539 in Mexiko in den Orden ein. Die Provinz war 1527 gegründet worden, aber ihre normale Entwicklung begann erst etwa 1535, so daß Aguinaga zu den ältesten Mitgliedern gehörte. Er brachte eine vielseitige Ausbildung in den Orden mit und nahm im Orden immer eine hervorragende Stellung ein. Nach den Kapitelsakten war er tätig 1547 in Izucar, 1548 in Cuyoacan, 1550 in Oaxaca, 1553 als Vikar in Cuilapa, dann fünf Jahre lang in Yanguitlan 1558, seit 1562 als Prior, 1570 Generalvikar der Provinz, 1572 bis 1576 zum ersten Male Provinzial. — Ein ähnlicher Bericht von ihm, den er während seines zweiten Provinzialates schrieb (1586) und in dem er in Verbindung mit den damals geführten Kämpfen um die doctrinas der Indianer alle diese Doktrinen im einzelnen beschreibt, findet sich im Indiaarchiv Guatemala 171, ein anderer Brief von ihm ebenda Mex. 280. — Den größten Teil der ergänzenden Anmerkungen verdanke ich der Güte von P. Benno Biermann O. Pr., dem ich auch hier von Herzen danken möchte.

2 Die mexikanische Provinz vom hl. Jacobus befaßte sich mit den Indianern von Mexiko selbst und den Gebieten nach Südosten hin (vgl. die Karte bei Ricard, La Conquête spirituelle du Mexique, Paris 1933). Es handelte sich dabei um drei Sprachen, das Nahuatl oder Mexikanische, das Mixtekische und im Süden (Oaxaca) das Zapotekische. Danach wurde auch die Provinz des hl. Jacobus in drei Gruppen (nationes) eingeteilt, wie uns der vorliegende Brief erklärt, deren jede ihren Vikar hatte. Fray Dom de Aguinaga erlernte alle drei Sprachen.

gen, die ihrerseits den Konvent (von Mexiko) mit Eiern, Fischen und anderen Lebensmitteln großzügig versorgen. Außerdem fehlt es nicht an Almosen, Meßstipendien und Kaplans-Pfründen. Für das Nötige zu größeren Unternehmungen, zum Bau unseres Hauses und unserer Kirche ist unser unbesiegter und christlicher König und Herr Don Felipe unser größter Gönner mit seinem uns gewährten Einkommen und großzügigen, herrlichen und reichlichen Spenden. Das trägt nicht wenig dazu bei, daß dieses Haus die feste Burg ist für die anderen Niederlassungen in Çapoteca, dessen Schutz, Hausherr und Zuflucht das mexikanische Mutterhaus ist, in dem sich der innere und äußere Mensch sonnen und erfrischen kann.

Ferner gibt es noch ein anderes Priorat und Konventshaus in dieser mexikanischen Provinz, das *Puebla* genannt wird oder Haus der Engelstadt (Puebla de los Angeles). Dieses Haus ist recht dürftig und armselig, weil es keine Außenposten hat, von denen es irgendwie unterstützt werden könnte. Auch hat es keinen Gottesdienst, der unterstützt oder unterhalten würde, sei es durch Meßstipendien oder andere Einkünfte. Immerhin hat es Grund und Boden, nicht so fett und fruchtbar, daß man davon reich werden könnte, sondern etwa so viel, daß die Brüder ihr tägliches Auskommen finden. Die Ausgaben und Einnahmen gleichen sich aus. Darum habe ich in dieser meiner Amtsperiode von sechs Jahren — solange schon trage ich die Last dieser Provinz vom heiligen Jakob — bereits zweimal die Brüder aus dem Konvent entfernt und zweimal den Konvent entvölkert. Gleichwohl fehlt es nicht an Brüdern, die versuchen, das wankende Haus mit der Hand zu stützen in der Hoffnung, daß Tage kommen, in denen es ihm einmal wieder gut geht, oder auch deshalb, weil es in der Nähe des Kollegs ist und somit gewissermaßen der Erzeuger und Vater von Zöglingen und Anhängern mancherlei Wissens [3].

Die zweite Provinz ist *Çapoteca*. Sie hat ihr eigenes Priorat. Dazu umgeben 15 kleinere Niederlassungen diesen Konvent, den sie wie eine Burg betrachten, zu der sie gehören, wie zu einem Zufluchtsort und Hafen; oder auch wie eine Henne, zu der sie flüchten, damit sie ihre Küchlein unter die Flügel nehme.

Die dritte Provinz heißt *Misteca*. Sie hat wohl 15 kleine Häuser, aber kein Priorat; aber sie ist deshalb gar nicht armselig. Doch hat sie Mangel an materiellen Gütern. In geistlichen Dingen aber, so kann ich mit Recht sagen, strebt sie zum Himmel empor wie ein Baum mit grünenden Zweigen. Jedenfalls habe ich in diesen drei Provinzen Ordensleute, die durch ihr Leben ihrem Namen Ehre machen, die sich loslösen, fernhalten und trennen von allem Irdischen und für Gott allein frei sind, ihm anhängen und mit ihm verbunden sind. Denn in diesen drei Provinzen — ebenso wie im ganzen Orden — halten sich die Religiosen an das Wesentliche

[3] Das Kolleg von Puebla hatte den heiligen Ludwig als Patron. Luis de León Romano hatte für dessen Gründung ein Legat hinterlassen. 1558 nahmen die Dominikaner die Stiftung an, aber 1559 wurde der schon seit 1535 bestehende Konvent überfallen und ausgeraubt, so daß er sich nur unter großen Schwierigkeiten halten konnte, wie die zweimalige «Entvölkerung» oder Zurückziehung der Religiosen beweist. Aber unser Text zeigt, daß es bereits in Betrieb war, bevor es im Jahre 1585 in einem neuen Gebäude seine Vorlesungen eröffnete.

zur glänzenden Zier und zum Preis des christlichen Lebens, wozu sie sich vor Gott verpflichtet, versprochen und bestimmt haben. Was aber die äußeren Übungen des Ordensstandes betrifft, die Persolvierung der Tagzeiten des Gotteslobes, Enthaltung von Fleischspeisen und ähnlichen Übungen, so werden diese wohl vollständig in den drei genannten Konventen beobachtet, jedoch in den erwähnten kleineren Häusern nicht so vollständig straff bis ins Kleinste. Denn in diesen kleinen Häusern sind wenige Ordensleute, und diese sind sehr beschäftigt mit Predigt, Sakramentenspendung zuhaus und auswärts bei den Indianern; sie besuchen deren Niederlassungen, gehen dahin und dorthin auf Fahrten und Wanderungen. Daher bleibt so viel wie nichts übrig von jenen äußeren Übungen, da immer wieder die Brüder dieser kleinen Stationen zum Ordenskapitel gehen müssen, vom Reisen ermüdet und vom Klima sehr geschwächt. Zuweilen geben jene Brüder, die dort sind, ihre Ansichten kund, äußern ihre Wünsche für die Wahl eines Provinzials, so daß, wenn einer von seinem Außenposten fortgeht, sei es durch den Tod oder aus einem anderen Grunde, der Provinzial sogleich einen anderen ernennen und an seine Stelle setzen kann. Noch schlimmer wäre es jedoch mit den geistlichen Übungen in diesen kleinen Niederlassungen bestellt, wenn die Brüder durch Almosensammlung von ihren Arbeiten abgelenkt würden. Darum sei gepriesen unser unbesieglicher und allerchristlichster König und Herr Don Felipe, der durch seine wahrhaft königlichen Almosen unermüdlich dieser Ablenkung vorbeugt.

Da aber ich selbst, der Schreiber dieses Briefes an Eure hochwürdigste Paternität, bereits das sechzigste Altersjahr vollendet habe und nicht hoffen kann, daß ich von Euch eine Antwort erhalte, bevor mein Provinzialat zu Ende ist, möge Ihre Antwort entweder an das künftige Kapitel oder an den neuerwählten Provinzial gerichtet sein. Denn zu der Zeit, da meine Amtszeit erfüllt sein wird, werde ich wohl auch meinen Lebenslauf vollendet haben [4]. Und weil schon bald der schreckhafte Ruf an mein Ohr dringen wird: ‚Gib Rechenschaft von deiner Verwaltung', so will ich gleich dafür sorgen, daß ich einen Ort finde, der mich beherbergt. Sonst

[4] Aguinaga hat hier die Zukunft etwas zu düster gesehen. Er lebte noch bedeutend länger. 1578 wurde er Subprior in Mexiko. 1585 bis 1589 zum zweiten Mal Provinzial. Er starb am 24. 2. 1597. Ein ähnlicher Bericht, den er während seines zweiten Provinzialates 1586 schrieb und in dem er in Verbindung mit den damals geführten Kämpfen um die doctrinas der Indianer all diese Doktrinen im einzelnen beschreibt, findet sich im Indiaarchiv Guatemala 171, ein anderer Brief vom 15. 3. 1569 ebda. Mex. 280. — *Die Literatur*, die zum größten Teil in Bibl. Miss. nicht erwähnt wird, ist folgende: über die Prov. Sti Jacobi berichtet Agustin Davila Padilla OP Hist. de la Fundacion y Discurso de la Provincia de Santiago de México, Madrid 1596 (BM II n. 1139, 2. Aufl. Brüssel 1625, ebd. 1555). Eine Neuausgabe erschien vor einigen Jahren in Mexiko. Die Fortsetzung schrieb Hernando de Ojea OP.: Libro tercero de la Hist. religiosa de la Provincia de México, ed. México 1897, und Alonso Franco OP, Segunda Parte de la Hist. de Santiago de México, hrsg. Mexico 1909. Über die Provinz von Oaxaca schrieb Francisco de Burgos OP die Palestra Historial und die Geográfica Descripción, México 1670 und 1674 (BM II n. 2043 und 2057). Die beiden fast unbekannten Werke wurden 1934 in Mexiko in 3 Bänden wieder herausgegeben. Francisco de los Rios Arca OP schrieb: Puebla de los Angeles y la Orden Dominicana, 2 Bände, Puebla 1910.

könnte ich etwa nicht nur zum Gericht, sondern sogleich zur Strafe geholt werden.

Das also wollte ich Eurer Paternität mitteilen. Gegeben im Konvent zu Antequera, genannt Oaxacac, Provinz Çapoteca in Neuspanien, 80 Meilen von Mexiko entfernt.

Dein ergebenster Sohn fr. Dominikus da Aguinaga,
Provinzial von Neuspanien.»

Ein zweites, kleineres Archivstück der gleichen Legatur 33 schließt sich auf fol. 41 an und behandelt Fragen der östlichen Mission. Es stammt offensichtlich ebenso aus einem der letzten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts. Es ist schlechter erhalten und weist einige Lücken auf. *Frei Juan Bolante* legt ein Gesuch vor für die in Ostasien wirkenden Dominikaner, das offenbar an den Heiligen Stuhl gerichtet ist [5].

Zunächst wünscht der Missionsobere der Dominikaner den Segen des Papstes, apostolische Instruktionen für die Missionäre und apostolische Briefe an die Könige und Fürsten Indiens. Dann die Ausschreibung eines Jubiläumsablasses, jedoch ohne die Forderung von Almosen, für das christliche Volk, — wohl hauptsächlich für die Neubekehrten. Dann möchte der Missionsobere Reliquien, Aufhebung von gewissen Zensuren, gegebenfalls die Derogation bestimmter Breven. Ferner für die Inder die gleichen Ablässe, Gnaden und Privilegien, wie sie für Neuspanien und Peru gewährt wurden, ebenso das Recht der Sakramentenspendung in ähnlichem Ausmaße wie für Westindien. Dann Ablässe und Gnaden für die Sakramentsbruderschaft, die Rosenkranzbruderschaft und für die Bruderschaft «de los Juramentos». Vermutlich hat es sich bei dieser «Bruderschaft der Schwüre» um eine Vereinigung gehandelt, die das leichtsinnige Schwören zurückdämmen wollte. Dann wünscht Bolante außerdem das Recht zur Errichtung neuer Bruderschaften.

Die Dominikaner möchten auch, daß ihnen das Urteil in Ehefragen überlassen werde, falles einer, der getauft werden möchte, mehr als eine Frau hat, oder wenn eine Frau, die getauft wird, einen heidnischen Mann hat, der noch eine andere Frau oder deren mehrere besitzt. Ein weiterer Antrag besagt: jeder Provinzial möge die Vollmacht erhalten, *Klosterfrauenkonvente* zu gründen und dabei die entsprechenden Vorschriften über die Ablegung der Gelübde zu erteilen. Ebenso hätte er auch bei der Einrichtung von Klöstern im christlichen Neuland die nötigen Anweisungen zu geben. Vikar Frai Juan weist darauf hin, wie wichtig die Errichtung von Frauenklöstern im fernen Osten sei, da es dort bereits Konvent

[5] P. Juan Volante OP von Atocha (Madrid) war Prokurator der entstehenden Philippinenprovinz des Ordens. Von ihm sind verschiedene Schriftstücke 1586—1591 bekannt. Vgl. dazu Biermann, Anfänge der neueren Dominikanerprovinz in China, Münster i. W. 1926, S. 6 f. Er spricht von dem Vikar Fray Juan. Dieser war Vikar bis zu seiner Wahl zum Provinzial in Manila am 10. Juni 1588, woraus wir auf das Datum schließen können. 1587 waren drei von den ersten Dominikanern von Acapulco aus nach Makao gefahren, um dort eine eigene Provinz zu gründen. Aber ihr Unternehmen scheiterte an dem Widerstand der Portugiesen (A. a. O. S. 10 f.). Auf sie wird sich auch die Eingabe von Volante beziehen.

für buddhistische Jungfrauen gebe. Wie sollte man diese zu christlichen Klosterfrauen machen, wenn es keine christlichen Frauenklöster gebe?

Gerade diese Anregung unseres Manuskriptes ist von besonderer Bedeutung. Inwieweit sie vom Dominikanerorden ausgeführt wurde, ist nicht ersichtlich. Da nicht lange darauf — 1610 — von Erzbischof Aleixo de Menezes in Goa das Augustinerinnen-Kloster St. Monika gegründet wurde [6], mag etwa am spanischen Hofe die Schaffung eines Dominikanerinnenklosters als überflüssig erschienen sein. Freilich war damit für Indien, China und Japan noch kein Gegengewicht geschaffen zu den zahlreichen Klöstern der Bonzessinnen.

Miscellanea

Zur Missionsgeschichte Chinas. — Wer über das Riesenreich des Ostens reden oder schreiben will, bekommt zunächst einen gewissen Schrecken vor der Weite des Landes und der Tiefe seiner Kultur, ihrem Alter, ihrer seltsamen Konsequenz, — vor den Stürmen, denen dieses mare magnum ausgesetzt war und in der Gegenwart wieder ausgesetzt ist. Nun hat sich Prof. Joh. *Beckmann* auf diese Fahrt gewagt — und sie glückhaft durchgeführt. In den Monumenta Serica Vol. XV fasc. 2 (1956) schreibt er 83 Großquartseiten über *«Neuerscheinungen zur chinesischen Missionsgeschichte von 1945—1955»*. Also scheinbar nur ein kleiner Rückblick auf ein Jahrzehnt der Forschung. Tatsächlich bietet die Arbeit einen ebenso interessanten wie aufschlußreichen Durchblick über die Missionsentwicklung im Reiche der Mitte vom 13. bis ins 20. Jahrhundert. Aus der ersten, spätmittelalterlichen Zeit erfahren wir vom Nebeneinander katholischer und nestorianischer Christen im fernen Osten, von Zaitun und Kiangsu: geographische Fragen aus dieser Periode erhalten neue Aufklärung. Franz Xavers Versuch an der Küste Chinas ist der tragische Auftakt zum gewaltigen Schauspiel der Jesuitenmission im Fernen Osten. Die Gelehrten-Mission eines Ricci und Schall, das Auftreten der Bettelorden und der Ritenstreit werden von der literarischen Seite her beleuchtet; die Fehlgriffe der allzujungen Propaganda-Kongregation sind nicht verschwiegen. Ebenso werden die Neuerungsversuche von Franziskanern, Dominikanern, Augustinern und Lazaristen charakterisiert; die Versuche mit einheimischem Klerus, missionsärztlicher Hilfe, Anpassung in Liturgie und Kunst sind gewürdigt. Schließlich erhalten wir einen Einblick in die staunenswert reichen chinesischen Bibliotheken, in die Arbeitsleistungen auswärtiger und einheimischer Missionäre in den verschiedensten Fachgebieten. Diese überaus sorgfältige und gewissenhafte Arbeit war zweifellos sehr mühsam; aber ihr Ergebnis ist ein prächtiger Beitrag zur Erschließung der chinesischen Missionsgeschichte, — und ein Auftakt zu neuem Forschen und Schaffen. Kilger

---

[6] Vgl. NZM 1951 S. 119—123.

*

Im 2. Heft der ZMR S. 126—145 (Münster i. W.) erschien ein sehr wertvoller und ausführlicher Artikel von P. Dr. Benno M. Biermann OP.: Die Kapitelakten der Dominikanerprovinz vom Hl. Jakobus in Neuspanien. Unser Beitrag zu diesem Thema ist eine bescheidene Ergänzung.

Die Schriften der Jesuiten-Missionare Johann Grueber, Heinrich Roth und Antonio Ceschi

Von P. Dr. Arnulf *Camps* O.F.M.

Der Wiener Staatsbibliothekar, Dr. Bruno Zimmel, veröffentlichte schon mehrere Studien über P. Johann Grueber (1623—1680) und seine Reise von Peking nach Rom [1]. Die systematische Aufführung jener Stellen aus Gruebers Briefen, in denen von seinen eigenen Aufzeichnungen oder von einem Itinerar die Rede ist (sie sind leider noch nicht aufgefunden), wie auch die aus verschiedenen Quellen zusammengestellten Angaben bezüglich des Aufenthaltes Gruebers in Tibet, sind von höchster Bedeutung und zeigen den Weg, dem die zukünftige Forschung zu folgen hat.

Bekanntlich hat P. Johann Grueber die Reise von Peking nach Rom nicht allein angetreten; sein Reisegefährte P. Albert d'Orville, erlag den ausgestandenen Strapazen und wurde in der Jesuitenkirche zu Agra im Mogulreiche zur letzten Ruhe bestattet. An Stelle des Verstorbenen trat dann P. Heinrich Roth, der Grueber nach Rom begleitete. P. Roth hatte in sechsjährigem Studium von einem Brahmanen die vollkommene Kenntnis der Sanskrit-Sprache und der heiligen Bücher der Brahmanen erlernt und eine Grammatik der Sanskrit-Sprache und ein Werk über die Philosophie und Religion der Brahmanen verfaßt. Er nahm die beiden Manuskripte mit nach Rom. Aber wie die Aufzeichnungen oder das Itinerar Gruebers sind auch die wertvollen Handschriften Roths immer noch nicht aufgefunden worden.

Staatsbibliothekar Dr. Bruno Zimmel hat sich — vielleicht wegen des ähnlichen Schicksales dieser Manuskripte — auch mit der Sanskrit-Grammatik des P. Roth befaßt. Es liegen jetzt zwei Publikationen vor [2].

Welches waren nun die Schicksale der Sanskrit-Grammatik Roths? Als P. Roth in Rom ankam, zeigte er das Werk dem berühmten P. Athanasius Kircher SJ, der in seinem Buche: China monumentis qua sacris qua profanis nec non variis naturae et artis spectaculis aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata (Amsterdam 1667), auf vier Tafeln eine vollständige Darstellung des Devanagari-Alphabets und auf einer fünften Tafel das Pater Noster und Ave Maria in Devanagari-Schrift veröffentlichte. Die Schriftvorlagen für den Stecher schrieb P. Roth. Die Patres Roth und Grueber reisten aber nach ungefähr zwei Monaten wieder ab (Mitte April 1664), um auf dem Landweg wieder in ihre Missionen zurückzukehren. Als P. Roth die ewige Stadt verließ, nahm er die Sanskrit-Grammatik wieder mit. Aus den Briefen ergibt sich, daß die Grammatik noch in Skutari (Türkei) im Besitz des P. Roth war und daß P. Grueber daselbst so schwer erkrankte, daß er P. Roth allein weiterreisen lassen mußte. Weil aber das

1 «Der erste Bericht über Tibets Hauptstadt Lhasa aus dem Jahre 1661», in Biblos 2 (Wien 1953) 127—145; ein erweiterter Sonderabdruck dieser Studie: Johann Grueber in Lhasa - Ein Österreicher als erster Europäer in der Stadt des Dalai-Lama, Wien 1953; «Die geheime Mission des Johann Grueber», in Wiener Zeitung Nr. 42 vom 20. 2. 1954; und «Johann Grueber - Die erste Durchquerung Tibets», in Österreichische Naturforscher, Ärzte und Techniker, herausgegeben im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften von Fr. Knoll, Wien 1957, 11—14.

2 «Die erste Sanskrit-Grammatik», in Biblos 5 (Wien 1956) 48—63; und die ergänzte und erweiterte Neubearbeitung dieses Aufsatzes: Die erste abendländische Sanskrit-Grammatik des P. Heinrich Roth SJ - Die merkwürdigen Schicksale eines verschollenen Manuskripts, Wien 1957.

Reisegepäck eilig getrennt wurde, kam die Sanskrit-Grammatik irrtümlich zu P. Gruebers Gepäck. P. Grueber bekam darauf die Anweisung, wieder nach Österreich zurückzukehren und von dort scheint er die Grammatik dem P. Athanasius zugeschickt zu haben, denn Georgius de Sepibus schrieb zwölf Jahre später, daß die Grammatik sich im Kircher-Museum befindet. Erst im Jahre 1800 gibt es wieder eine Nachricht über die Sanskrit-Grammatik P. Roths: P. Lorenzo Hervas SJ schrieb in diesem Jahre, daß sie sich in der Bibliothek des Collegio Romano befindet.

Dr. Bruno Zimmel hat nicht nur diese Angaben aus Handschriften und Literatur mit höchster Genauigkeit zusammengetragen, er hat sich auch bei den verschiedenen römischen Archiven und Bibliotheken brieflich erkundigt, ob sich die Sanskrit-Grammatik in ihren Sammlungen befindet. Die Nachforschungen verliefen jedoch negativ. Dr. Zimmel schließt dann mit der Feststellung: «Weitere Nachforschungen anzustellen, ohne neue Ansatzpunkte zu haben, erscheint wenig aussichtsreich. Es bleibt jedoch zu hoffen, daß eine genaue Prüfung der Geschichte der ehemaligen Jesuitensammlungen des Collegio Romano (die jedoch nur an Ort und Stelle durchgeführt werden kann) zur Wiederauffindung des verschollenen Manuskriptes führen wird, das in der Geschichte der abendländischen Sanskrit-Forschung einen Ehrenplatz einnehmen sollte [3].»

Wir möchten den Vorschlag die Geschichte der ehemaligen Jesuitensammlungen des Collegio Romano zu studieren unterstützen. Einige Teile dieser Sammlungen befinden sich jetzt im Archiv der Gregorianischen Universität, wie die große Briefsammlung von Kircher und ein Exemplar des persischen Evangeliums, das von P. Jerónimo Xavier SJ dem Collegio Romano geschenkt wurde [4]. Auch muß man in Rechnung stellen, daß das Archiv der Gregorianischen Universität bestimmte Teile seiner Bestände der Vatikanischen Bibliothek oder dem Vatikanischen Archiv abgetreten hat. Die römische National-Bibliothek, die im Jahre 1870 im Gebäude des ehemaligen Collegio Romano gegründet wurde, besitzt auch Handschriften, die aus dem Collegio Romano stammen [5]. Schließlich muß noch erwähnt werden, daß die Objekte des Museo Kircheriano auf verschiedene staatliche Museen Roms aufgeteilt wurden [6].

Ein genaueres Studium der Geschichte der Jesuitensammlungen des ehemaligen Collegio Romano wäre nicht nur nützlich, um die Sanskrit-Grammatik des P. Roth ausfindig zu machen, sondern auch um eine interessante Periode der Mogulmission zu beleuchten. Es handelt sich um die Jahre 1649 bis 1659, als der Prinz Dara Shukuh eine starke Zuneigung zu den Jesuiten-Missionaren zeigte. In der Mogulmission waren damals die Patres Henricus Busaeus, Antonio Ceschi, Henricus Roth und anfangs auch Francesco Morandi und Antonio Botelho. Alle, Botelho ausgenommen, beherrschten die persische Sprache in hervorragender Weise. Roth war besonders an der Kultur und Sprache der Hindus interessiert, Morandi kopierte die persischen Handschriften des Jerónimo Xavier [7], und Busaeus und Ceschi beschäftigten sich eingehend mit mathematischen Wissenschaften und Problemen. Eine so rege Aktivität hatte die Mogulmission seit Jahrzehnten nicht mehr gekannt.

P. Roth stand während seines Aufenthaltes in Europa von 1664 bis 1665 in

---

[3] S. 19 der Neubearbeitung.

[4] Vgl. Arnulf Camps OFM, Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire - Controversial Works and Missionary Activity, Schöneck-Beckenried 1957, 28.

[5] Wir konnten feststellen, daß der gedruckte Katalog der persischen Handschriften dieser Bibliothek nicht vollständig ist.

[6] Vgl. Zimmel, S. 18—19 der Neubearbeitung.

[7] Vgl. Camps, a. a. O. 13.

mündlichem und schriftlichem Verkehr mit P. Athanasius Kircher [8]. Aber auch P. Antonio Ceschi unterhielt brieflichen Verkehr mit Kircher. Im Jahre 1642 schrieb er schon: «Coeterum beatum et ter beatum Antonium si potuerit P. Athanasii socius et laborum et studiorum discipulus fieri [9].» Im Jahre 1643 schrieb Ceschi an Kircher: «Coeterum ut exemplar illius diarij, quod Ulysipone, deinde Goa (Deo favente) R. V. [ae] sum missurus, praecederet, diariolum de his, quae hucusque nobis acciderunt hic fideliter subscribam [10].» Im Jahre 1646 schickte P. Ceschi dem P. Athanasius Kircher einige Angaben über eine «scriptura brachmanũ veterũ [11].» Im Jahre 1648 bat er den P. Athanasius, ihm eine «artem magneticam» und ein «vocabularium arabicum» zu schicken [12]. Im gleichen Jahre wiederholte er seine Bitte und bat noch um «vitrum aliquod triangulare, multiplicativum obiectorum et huiusmodi plura»; er fügte hinzu, daß die geographischen Angaben über das Mogulreich dürftig sind, weshalb: «in animo est plura emendare sed paulatim, in itineribus, quae suscepturus sum, id perficiam sicut etiam de principio huis imperii, quod a magno Tamerlano incoepit, de Imperatoris divitiis, faestu, et regni consuetudinibus, et de aliis sexcentis diffuse alias ad R. V. scribam, plura sunt mira et quae fidem videantur excedere [13].»

Weitere Briefe des P. Ceschi an P. Kircher haben wir nicht finden können [14]. Er starb am 28. Juni 1656 in der Mogulmission. Hat er während der letzten acht Jahre seines irdischen Lebens noch Muße gehabt, die versprochenen Angaben über das Mogulreich niederzuschreiben und dem P. Athanasius Kircher zu schicken? Wir haben keinen Grund, die Frage negativ zu beantworten.

P. Johann Grueber sandte das erste Kapitel seines Itinerars — die anderen Kapitel wahrscheinlich nicht — an P. Kircher, aber keine Spur des Manuskriptes konnte gefunden werden [15]. Die Sanskrit-Grammatik Roths befand sich im Nachlaß Kirchers, konnte aber ebenfalls noch nicht ausfindig gemacht werden. P. Ceschi versprach dem P. Kircher ein reiches Material über das Mogulreich zu senden, es ist aber noch nicht ans Tageslicht gekommen. Der Nachlaß Kirchers wurde anfänglich im Collegio Romano aufbewahrt. Ein genaues Studium der Geschichte dieses Nachlasses könnte die Fragen lösen. Den Studien des Dr. Zimmel verdanken wir es, daß dieser Weg aufgezeigt wurde!

---

8 Vgl. das Verzeichnis der Schriften und Briefe P. Heinrich Roths, Zimmel, a. a. O. 20—22.

9 Brief aus Sorae v. 20. 8. 1642, Archiv der Gregorianischen Universität, Rom, Sammlung Kircher, Miscellanea epistolarum, Vol. XIII, fol. 57.

10 Brief aus Liburni v. 14. 11. 1643, Ibid. fol. 59.

11 Brief aus Chaul v. 17. 1. 1646, Ibid. fols. 184—186.

12 Brief aus Surrate v. 12. 1. 1648, Ibid. Vol. XIV, fol. 156.

13 Brief aus Agra v. 24. 9. 1648, Ibid. Vol. XIII, fol. 154.

14 Andere Briefe Ceschis befinden sich im Britischen Museum, London, im römischen Archiv der Gesellschaft Jesu und im Bayerischen Hauptstaatsarchiv, München. Auszüge aus Ceschis Briefen befinden sich in: Estratto e Registro di lettere spirituali con breve narratione della Vita del Molto Reverendo Padre Antonio Ceschi di Santa Croce del Borgo di Valsugana della Compagnia di Giesu Missionario Apostolico dell'Indie. Descritione fatta da Francesco Antonio Paternolo Notaro di Strigno pure di Valsugana con la sua dechiaratione, e protesto. Dedicato all'immortal gloria del Celsiss. e Reverendiss. Monsig. Francesco Alberti Vescovo, e Prencipe di Trento. In Trento, per Carlo Zanetti (aus dem Buche ergibt sich, daß es im Jahre 1683 gedruckt wurde); die Original-Briefe Ceschis, die von Paternolo exzerpiert wurden, befanden sich noch im Jahre 1856 in den Händen der Familie Ceschi zu Borgo di Valsugana, vgl. Calendario Ecclesiastico per l'anno 1857 pubblicato ad uso del populo della città e diocesi di Trento dal Sacerdote Nicolo Toneatti, Anno Secondo, Trento (G. Marietti), 114.

15 Vgl. Zimmel, Johann Grueber in Lhasa - Ein Österreicher als erster Europäer in der Stadt des Dalai-Lama, Wien 1953, 5—7.

Schelkle, K. H.: *Jüngerschaft und Apostolat.* Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. 137 S. Verlag Herder Freiburg, 1957.

Als schöne Jubiläumsausgabe hat der Verfasser, Professor für ntl. Theologie an der Universität Tübingen, seinen Mitgeweihten zum 25. Jahrestag ihrer Priesterweihe — und in ihnen allen Brüdern im Amt — das Bild des priesterlichen Dienstes nach den ntl. Schriften überreicht. In sechs Kapiteln gestaltet er es aus den verschiedenen Begriffen und Aussagen, die das Neue Testament dafür bietet. Im ersten behandelt er die Berufung (u. E. wird im Anschluß an E. Lohmeyer das Vorübergehen Jesu [Mk. 1, 16] überinterpretiert), ferner Jüngerschaft und Apostolat. Unter dem Motto Hebr. 13, 17 schildert das zweite Aufgabe und Haltung des Seelsorgers (Knecht, Diener, Hirt, Vater, Norm und Form der Gemeinde, Ohnmacht und Macht ...). Größe und Bedeutung des Wortes, dem er dient, und seine kultische Aufgabe stellen die zwei folgenden dar. Von 1. Petr. 2, 9 her deutet der Autor den apostolischen Dienst als priesterlichen, weil er mittlerischer Dienst ist. Dieses Kapitel war (Tüb.) Theol. Quartalschrift 136 (1956) 257—283 veröffentlicht. Mit dem Satz: «Mögen die Amtsträger der Kirche wissen und verstehen, unter welcher Berufung und Verpflichtung sie dienen und leben: das Erbe der Apostel und Propheten zu wahren und zu mehren» (S. 137), schließt das letzte über die Nachfolge im apostolischen Amt. Man spürt durch alle Seiten, wie sehr der Verfasser in offenem Kontakt und im Gespräch mit dem Protestantismus steht. Da das Neue Testament zumeist den Apostel-Missionar im Auge hat, findet gerade der Missionar in diesem Bändchen *seine* Würde und Bürde, *sein* Sein und Sollen dargestellt, und weil nicht vor irgend einer aszetischen Richtung, sondern von der hl. Schrift her, wirksam vorgestellt.

Schelbert Georg

Thils, Gustave: *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium VIII.) 260 pp. Em. Warny éd., Louvain 1955.

Als Max Pribilla kurz nach den ökumenischen Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne (1925 und 1927) sein Buch «Um christliche Einheit» schrieb, bemerkte er mit Recht, daß die ganze Literatur dieser Frage durchzuarbeiten über menschliche Kraft gehe, und er das Unmögliche auch nicht versuchen könne. — Seitdem hat die ökumenische Bewegung einen großen Fortschritt gemacht, der auch in der vermehrten Literatur zum Ausdruck gelangt; umso mehr, da an der letzten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen (Evanston 1954) 162 verschiedene Denominationen teilgenommen und ihre Stellungnahme zu den besprochenen Themen größtenteils veröffentlicht haben. Dazu kommt die heutige anglikanische und protestantische theologische Literatur, besonders die Ekklesiologie, die in engem Zusammenhang mit der ökumenischen Frage steht. Ein zusammenfassender Überblick über die gesamte ökumenische Bewegung wurde von nichtkatholischer Seite erst im Jahre 1954 versucht mit der Veröffentlichung von Rouse-Neill: «A History of the Ecumenical Movement», geschrieben von 15 Autoren. Dieses große Werk gibt eine recht gründliche Übersicht aller ökumenischen Bestrebungen seit der Reformation, und trotzdem fehlt etwas, das einem katholischen Leser sofort auffällt. Dieses Buch bietet nämlich eine ausschließlich äußere Geschichte der Bewegung, ohne eine Besprechung und Beurteilung ihrer inneren Lehrentwicklung. Thils hat nun in vorliegendem Werk diese schwere Aufgabe unternommen. Er verzichtet bewußt auf eine Darlegung der äußeren Geschehnisse, und behandelt diese nur soweit, als sie zum Verstehen der theologischen Diskussionen notwendig erscheinen. Im ersten Teil seines Buches bietet er eine chronologische Übersicht, wie die verschiedenen theologischen Fragen in den internationalen ökumenischen Tagungen auftauchen, wie die Meinungsverschiedenheiten deutlich wurden, welche Bestrebungen für die Einheit oder wenigstens für die Einheitlichkeit unternommen worden sind. Diese Geschichte wird vom Autor mit der ersten «World Missionary Conference» zu Edinbourg, 1910, begonnen. Es ist interessant zu erfahren, daß die gesamte moderne ökumenische Bewegung ihren Ursprung im Mis-

sionsgedanken hat. Die aufblühende prot. Missionsarbeit in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts stand nämlich vor bisher unbekannten Problemen, die sich aus der Verschiedenheit der einzelnen konkurrierenden Missionsgesellschaften ergaben. Deshalb mußte man in Fragen, wie z. B. Bibelausgaben, Schulwesen, ärztliche Hilfe, karitative Arbeit usw. zu irgendeiner Aktionseinheit gelangen. Von einer Einheit im Glauben wagte noch niemand zu reden, doch war es ein großer theologischer Erfolg dieser Konferenz, daß man darüber klar wurde, eine Vernebelung der dogmatischen Differenzen könne weder der Einheit, noch der Einheitlichkeit nützen. So hat diese Konferenz die spätere Bewegung «Glauben und Kirchenverfassung» (Faith and Order) in Gang gebracht, die bisher mehrere Weltkonferenzen abhielt (1927: Lausanne; 1937: Edinbourg; 1952: Lund). Gleichzeitig entwickelte sich auch eine andere Bewegung für praktisches Christentum (die sog. «Work and Life»), die trotz ihrer a-theologischen Haltung (mit dem Leitwort: «doctrines divides, but service unites») wenigstens einer theologischen Frage unbedingt begegnen mußte: das Minimum dessen zu bezeichnen, was eine Gemeinschaft zur Kirche macht (Weltkonferenzen der «Work and Life»: 1925 Stockholm, 1937: Oxford). — Die andauernden ökumenischen Bestrebungen haben dann endlich zur Gründung des «Weltrates der Kirchen» geführt, der 1948 in Amsterdam und 1954 in Evanston seine Vollversammlungen hatte. — In diesem I. Teil seines Buches tut der Autor sein Bestes, an Hand des ungeheuren Materials der ökumenischen Konferenzen, ihrer Veröffentlichungen und der ganzen nichtkatholischen theologischen Literatur ein klares Bild über die Lehrentwicklung der ökumenischen Bewegung zu geben. Im II. Teil untersucht er im einzelnen die bisher umstrittenen theologischen Grundfragen (Begriff der Kirche, Mission, die Kirche und «die Kirchen», Vestigia Ecclesiae, Autorität des Weltrates der Kirchen usw.). Er stellt die verschiedenen ekklesiologischen Richtungen und Meinungen im Schoße des Weltrates dar, angefangen von den Orthodoxen über die Altkatholiken, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Kongregationalisten, Baptisten bis zu den Quäkern. Diese Darstellung ist umso schwerer, da die ökumenische Bewegung bis heute noch keine eigene, von allen angenommene Terminologie besitzt; dieselben Begriffe werden verschieden angewandt, und dieselben Wörter werden zum Ausdruck verschiedenster Begriffe gebraucht, was besonders in der Ekklesiologie zu einer Sprachverwirrung führt. Das zeigt sich nirgends so deutlich, wie im Glauben «in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam», der von jeder Kirche bekannt, aber von keiner in demselben Sinne verstanden wird. Der Autor gibt sich große Mühe, dieses Sprachchaos zu meistern und die verschiedenen Meinungen nach den altüberkommenen katholischen Begriffen zu analysieren. Wir glauben, daß diese Arbeit nicht nur den Katholiken, sondern auch den Andersgläubigen bei ihren ökumenischen Beratungen von großem Wert sein kann, denn ohne eine feste Terminologie kann man nie zu einem Verständnis kommen. — Sehr interessant ist sodann die Darlegung der katholischen Theologie in der ökumenischen Frage. Die katholische öffentliche Meinung behandelt zwar die Unionsbestrebungen mit Liebe, doch mit einem zu großen Überlegenheitsgefühl, als ob nämlich die Wiedervereinigung nichts zur Vollkommenheit der Kirche beitragen könne. Es ist wahr, daß eine solche Union «quoad substantiam» nicht zu dieser Vollkommenheit beitragen kann, im «Nichtwesentlichen» aber einen sehr bedeutenden Beitrag dazu leisten kann (wie P. Charles sagte: die Kirche ist vollkommen, wie ein Kind im Wesentlichen ein vollkommener Mensch ist. In einem Sinne kann jedoch ein Kind noch vollkommener werden: daß es nämlich zu einem Erwachsenen reift. Diese Zeit kommt für die Kirche erst mit der Bekehrung aller Völker.). Wir können dem Autor in dreifacher Hinsicht für sein Buch dankbar sein: 1. daß er den Katholiken einen zusammenfassenden Blick in die Theologie der ökumenischen Frage erleichtert 2. daß er den katholischen Standpunkt für die Nichtkatholiken in «ihrer Sprache» dargestellt, damit klarer gemacht und hoffentlich viele Mißverständnisse aus dem Weg geräumt hat, 3. daß er mit dieser klaren theologischen Behandlung selbst die ökumenischen Beratungen erleichtern wird, — soweit seine Arbeit dort bekannt und gewürdigt wird. — Zum Schluß sei noch der Wunsch gestattet, daß auch die Missionswissenschaft der ökumenischen Frage eine größere Aufmerksamkeit schenke. Wenn Gott kein äußeres und öffentliches Wunder wirkt, kann ein endgültiger Sieg der Mission ohne eine vorhergehende Kirchenunion — besonders mit der Ostkirche — kaum gedacht werden. Wir möchten darum unserer Hoffnung Ausdruck geben, daß die ökumenische Bewegung und ihre Literatur in den missionswissenschaftlichen Zeitschriften und besonders in der römischen «Bibliografia Missionaria» in der Zukunft ihren angemessenen Platz erhalten möge.

Prof. Dr. Jos. Waigand, Budapest

Meyer Heinrich: *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen.* (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, Heft 3.) 86 Seiten, Gütersloh, 1953.

Un aspect du problème des relations des vieilles chrétientés avec les jeunes communautés chrétiennes des pays en pleine évolution. Certaines Eglises protestantes considèrent que leurs anciennes professions de foi et leur organisation ecclésiastique demeurent valables et même obligatoires dans les communautés issues de leur action missionnaire. D'autres sont moins exigeantes et prétendent en tout cas ne pas vouloir lier les jeunes Eglises dans des cadres nés en Occident. L'attitude des jeunes Eglises est complexe; l'A. s'efforce de la démêler en même temps qu'il apporte les principes d'un jugement objectif en la matière. — La seconde partie de l'ouvrage de M. s'occupe de l'Eglise des Indes Méridionales (The Church of South India) née en 1947 de la fusion de diverses Confessions. Il nous apporte le texte d'un exposé de la foi qui sert de base à la réunion. A la fin du volume, on trouve un extrait du «projet de réunion» de cette Eglise, élaboré en 1943 et publié alors sous le titre: «Proposed Scheme of Church Union in South India» (Madras, 1943). Pierre Lefebvre

Studia Orientalia. Miscellanea edited by the centre of oriental studies of the Franciscan Custody of the Holy Land. 1: P. Girolamo Golubovich OFM Memorial. 318 pp. Cairo, 1956.

Dieser erste Band der Miscellanea des jungen, aber bereits rührigen Studienzentrums der Franziskaner in Kairo ist dem Andenken des geistigen Gründers und Vaters P. Girolamo Golubovich OFM gewidmet. An der Spitze wird die 1938 erschienene Bio-bilbliographie über ihn von P. Bonvenuto Bughotti OFM in einem ergänzten Neudruck geboten. Es folgen sodann eine Reihe einzelner Studien, die früher bereits als Sonderdrucke erschienen (von Cel. Piana, Ag. Arce, Arn. Camps — vgl. NZM 1956, 313). An neuen Arbeiten werden veröffentlicht: verschiedene Dokumente zur Geschichte der Kustodie vom Hl. Land mit entsprechenden Kommentaren, Einzelstudien zur arabisch-ägyptischen Kulturgeschichte und Volkskunde, Nekrologe bekannter Arabisten, Besprechungen nebst arabischen Zusammenfassungen der in europäischen Sprachen erschienenen Arbeiten. — Wir können nur wünschen, daß diesem sorgfältig gedruckten und inhaltsreichen ersten Band in regelmäßigen Abständen — trotz der Ungunst der Zeiten —, noch weitere zur Aufhellung der Missions- und Kulturgeschichte im Nahen Osten folgen mögen.

Beckmann

Monumenta Missionaria Africana. África ocidental (1600—1610). Coligida e anotada pelo Padre António Brásio C.S.Sp. Vol. V. XVIII + 667 pp. Agência geral do Ultramar. Lisboa MCMLV.

Der unermüdliche Herausgeber der afrikanischen Dokumente aus den portugiesischen Patronatsmissionen hat nun den Schritt ins 17. Jahrhundert gewagt. In einer offenen Auswahl bestimmt. Er wehrt sich auch gegen die Verkennung und Unterschätzung der portugiesischen Methoden, will aber nichts vertuschen und verheimlichen. Die portugiesischen Besitzungen reichten an der Westküste von Guinea bis nach Angola. Koloniale, wirtschaftliche Interessen überkreuzen sich zuweilen mit den religiösen Aufgaben und Zielen. Gouverneure haben auch in Missionsfragen mitzureden, Missionsbischöfe in Wirtschafts-Angelegenheiten. In Angola hieß es, die Sovas (Stammesfürsten) für ein aktives Christentum zu gewinnen. Dort waren die Jesuiten tüchtig an der Arbeit. Die Silberminen waren vonseiten des Handels und der Kolonie her verlockend. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts begannen Engländer und Holländer Handel und Schiffsverkehr zu gefährden und damit kamen die Missionäre in Gefahr; für die Negerchristen wurde der Einfluß häretischer Lehren verderblich. Zur Frage der Bildung eines tüchtigen einheimischen Klerus ist es interessant, daß ein Prinz von Oëre zum Studium nach Lissabon geschickt wurde. 1609 wird der Plan eines eigentlichen Seminars für Eingeborene entwickelt. Von der Kathedrale in San Salvador erfahren wir, daß sie nur ein Grasdach hatte und deshalb keinen Tabernakel und keine Reliquien, wohl aber Turm, Glocken und Friedhof. Die Stadt zählte etwa 10 000 Familien, an der Kathedrale wirkten neun Kanoniker. Es gab auch ein Spital. In Loanda waren auch Franziskaner-Terziaren; es hatte auch

eine Josefs-Bruderschaft. 1609 wurde beschlossen, ein Seminar für einheimischen Klerus einzurichten. Die Stellung des Bischofs von Kongo war vielfach mit politischer Macht verbunden: einer der Bischöfe jener Zeit war zugleich Vizekönig. Mit Paramenten und Bildern wurden die Kirchen reichlich versehen; dafür sorgte der König von Portugal. In Elmina pflegte der Klerus ein kanonisches Gemeinschaftsleben und hielt das Chorgebet. Um 1607 kamen Dominikaner ins Kongoland, die Berufung von Karmelitern wurde versucht. Mit besonderer Ausführlichkeit schildern die Akten die Mission des Kongogesandten Antonio Manuel Nigrita nach Rom (Januar 1608). Leider erkrankte er dort, der Papst selbst besuchte ihn. Aber der Kongofürst starb in der Nacht vor dem Epiphaniefest. Beim Begräbnis war die Schweizergarde zugegen. Sein Bild, eine prächtige Büste (Bild bei p. 400), ist jetzt noch in S. Maria Maggiore zu sehen. Sehr aufschlußreich sind auch die Verhandlungen über die Einsetzung eines neuen Kongo-Bischofs im November 1610. Die Berichterstattung über einen Band von solcher Fülle an missionsmethodisch wertvollen Berichten wird immer unvollkommen bleiben. Wir dürfen den portugiesischen Behörden und dem unermüdlichen Herausgeber danken, daß so reiches Material gesammelt, gesichtet, kommentiert und ediert ist. Kilger

Roeykens, P. A., OFMCap.: *Le Dessein Africain de Léopold II.* Nouvelles recherches sur sa genèse et sa nature (1875—1876). 264 pp. Académie royal des Sciences Morales et Politiques. Mémoires Tome X, fasc. 1. — —, *Léopold II et la Conférence géographique de Bruxelles* (1876). 298 pp. Tome X, fasc. 2. Bruxelles 1956. — —, *La Période initiale de L'Œuvre Africaine de Léopold II.* Nouvelles recherches et documents inédits (1875—1883). 260 pp. Tome X, fasc. 3 et dernier. Bruxelles 1957.

Die erste Arbeit des Verfassers über die Vorgeschichte des unabhängigen Kongostaates (Les débuts de l'œuvre Africaine de Léopold II. Cf. NZM XII, 318) hatte ein ungeahntes Echo gefunden. In «Le Dessein Africain de Léopold II» will der Verfasser darauf mit weiteren Präzisierungen und wissenschaftlicher Kritik antworten. Er hofft so, einen weiteren bescheidenen Beitrag für den Fortschritt der Geschichtsschreibung über den Kongo zu leisten. Weitere Punkte der Vorgeschichte des Unternehmens Leopold II. in Afrika sollen dadurch aufgehellt werden. Das Buch umfaßt drei Kapitel, die als selbständig abgeschlossene Arbeiten betrachtet werden können: 1. Einige Kolonisations- und Expansionsprojekte Leopold II. vor seiner Initiative bezüglich Afrika; 2. Versuche einer belgischen Expansion in Transvaal (1875—1878); 3. Der Hintergedanke Leopold II. bei der Lancierung der Afrikainitiative. — Dem gleichen Ziel dient das 2. hier anzuzeigende Buch des gleichen Verfassers «Léopold II et la Conférence géographique de Bruxelles (1876)», nämlich die Anfänge des Afrika-Unternehmens Leopold II. aufzuhellen, denn diese Anfänge enthalten «en germe toute l'histoire de l'Etat indépendant du Congo» (p. 3). Die internationale geographische Konferenz, von Leopold II. selbst einberufen und vorbereitet, hatte dabei eine besondere Rolle gespielt. Dem König war es dabei vor allem darum zu tun, bei der Erforschung des Inneren Afrikas die Initiative in den Händen zu haben, mit dem Hintergedanken einer belgischen Kolonialexpansion. Ziel der geographischen Konferenz war die Errichtung von internationalen Stützpunkten in Afrika von wo aus die Erforschung des Inneren erfolgen sollte. Bei der Diskussion, wie diese Stützpunkte beschaffen sein sollten, kam man auch auf die Missionen zu sprechen. Die Christianisierung wurde von den meisten Delegierten ausdrücklich oder doch implicite befürwortet. Die Zivilisierung der Schwarzen sei eine unbedingte Voraussetzung für die Erforschung des Landes. Um aber den Schwarzen die Zivilisation zu bringen, brauche es drei Arten von «voyageurs», die Forscher, die Händler und die Missionare. Darum sollten drei verschiedene Gruppen von Stützpunkten errichtet werden für die Forscher, für die Händler und für die Missionare (p. 218). Die Stützpunkte sollten zwar nach dem Vorbild der Missionsstationen, protestantischen oder katholischen, erbaut werden, aber nicht mit diesen identisch sein. Auch war sich die Konferenz darüber einig, daß die Mitarbeit der Missionen wesentlich zum Erfolg der gefaßten Pläne zur Erforschung des Innern beitragen könnte (p. 222). Der König als Präsident der Konferenz war aber ängstlich dafür besorgt, daß in den endgültigen Beschlüssen nichts über die Mitarbeit der Missionen erwähnt wurde, da der König diesbezüglich seine eigenen Pläne hatte. — In der dritten Studie zeigt der Verfasser wie Leopold II. seine Pläne zu ver-

wirklichen begann. Uns interessiert vor allem das 4. Kapitel: «Le Saint-Siège et l'Association internationale africaine» (57—67). Die Katholiken Belgiens standen zunächst den Plänen des Königs reserviert gegenüber. Es war deshalb für diesen von großem Wert, daß der Papst, der vom belgischen Gesandten beim hl. Stuhl informiert worden war, den Plänen seine volle Sympathie entgegenbrachte. Pius IX., der mit großem Interesse die Bemühungen der Propaganda um die Missionierung Afrikas verfolgte, war erfreut über die Projekte des Königs, da er hoffte, daß dadurch auch den Missionaren die Wege ins Innerste Afrikas gebahnt würden (57). Im Jahre 1877 beginnt sich auch Lavigerie mit der «internationalen Afrikagesellschaft» zu befassen. Er verfaßt ein Memorandum zu Handen des Präfekten der Propagandakongregation über die «Afrikagesellschaft und die Missionierung Zentralafrikas» (64). Pius IX. folgte Leo XIII. nach, der vorher Nuntius in Brüssel gewesen war und deshalb den Plänen Leopold II. ebenfalls größtes Interesse entgegenbrachte. Am 24. Februar 1878 wird die Missionierung Äquatorialafrikas Lavigerie und den Weißen Vätern übertragen (65). — Im Anschluß an diese Ausführungen kündigt der Verfasser, der inzwischen nach Belgien zurückgekehrt ist, um sich ganz der wissenschaftlichen Forschung zu widmen, eine Sonderstudie an über «La politique religieuse de Léopold II en Afrique». Specker

Laures, Johannes S. J.: *Gracia Hosokawa.* 133 S. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen (1956).

Das Büchlein macht auf interessante Weise mit dem Herzstück der japanischen Kirchengeschichte während des sogenannten christlichen Jahrhunderts (1550—1650) bekannt. Christliches Heldentum in klassisch japanischer Form. Es wird nicht leicht ein anderes Buch auf weniger Seiten besser mit allen Licht- und Schattenseiten von Volk und Mission Japans jener Zeit bekannt machen. Und das Schöne daran ist, daß alles, was geboten wird, auf gründlichen Untersuchungen beruht und genau belegt wird. Der etwas panegyrische Stil dürfte zwar den Quellen recht gut entsprechen, dafür jedoch den heutigen und besonders den jungen Leser nicht besonders anziehen. M. Blöchliger, SMB

Formation Religieuse en Afrique Noire. Compte Rendu de la Semaine d'études de Léopoldville 22—27 août 1955. (Cahiers de «Lumen Vitae», N° IX) 430 pp. Editions de Lumen Vitae, Bruxelles (1956).

Der unermüdliche Herausgeber der «Revue du Clergé africain» und Organisator des katechetischen Zentrums in Mayidi, P. L. Denis SJ, legt in diesem stattlichen Band die Referate, Aussprachen und Entschließungen der ersten katechetisch-religiösen Studienwoche von Leopoldville (1955) vor. Für den Inhalt der Vorträge und den Verlauf der Tagung sei auf den Bericht von P. Joh. Hofinger SJ in NZM 1955, 301 f. verwiesen. Trotz aller Mängel, die diesem geradezu kühnen Versuch, auf afrikanischem Boden eine solche Studienwoche zu organisieren, noch anhaften mögen, wird man gerade bei ruhiger Lektüre der einzelnen Referate und vor allem der recht lebendigen Aussprachen der berechtigten Freude Ausdruck geben können, daß bereits dieser erste Versuch ein recht glücklicher war. Das beweisen die sowohl sachlich durchaus auf der Höhe der Zeiterkenntnisse und Probleme stehenden Beiträge mehr allgemeiner Natur wie vor allem die vielfach recht praktischen Anwendungen auf die afrikanische Wirklichkeit. Die Tatsache, daß ein afrikanischer Bischof und ein afrikanischer Minister nebst schwarzen Priestern zu den sachkundigen Referenten gehörten, erhöht den Wert dieses Kongreßberichtes. Dazu kommt unter den verschiedenen «Appendices» eine recht wertvolle «Choix de documentation catéchétique pour les Missionnaires». Aus der «Liste des participants» ersieht man, daß die rund 500 Teilnehmer sich vor allem aus Belgisch-Kongo und den benachbarten französischen Gebieten rekrutierten, während die englisch-sprechenden Gebiete nur sehr schwach vertreten waren (die gesamte Delegatur Südafrikas einschließlich der beiden Rhodesien hatte einen Vertreter!), obwohl englische Übersetzungen etc. vorbereitet waren. Umso wertvoller wird gerade für jene, die nicht persönlich an dieser Studienwoche teilnehmen konnten, der vorliegende Bericht sein. Beckmann

Le Missionnaire d'après Mgr de Marion-Brésillac, Fondateur des Missions Africaines. 101 pp. Procure des Missions Africaines, 150 Cours Gambetta, Lyon, 1956.

Pour commémorer le centenaire de son existence, la Société des Missions Etrangères de Lyon a publié un précieux opuscule contenant les pensées et les maximes de son fondateur, Mgr de Marion-Brésillac, sur l'œuvre missionnaire. Le petit livre se divise en quatre chapitres: 1° Le Missionnaire, 2° L'Œuvre missionnaire. 3° La Spiritualité du missionnaire, 4° La Société des Missions Africains. Les pensées et les réflexions sur la vie missionnaire, écrites par Mgr de Marion-Brésillac il y a plus d'un siècle, ont gardé toute leur valeur et toute leur actualité pour les apôtres d'aujourd'hui. On lit avec joie et une agréable surprise les pensées de cet évêque fondateur sur le clergé et épiscopat autochtones (pp. 43—50), si conformes aux directives des Souverains Pontifes de ce siècle. Elles révèlent une largeur de vue, un sens catholique et apostolique peu communs, il y a cent ans, chez les évêques missionnaires. Le chapitre consacré à la «spiritualité du missionnaire» fournit à celui-ci ample matière à méditer et de sages conseils à mettre en pratique dans sa vie apostolique. Il est à souhaiter que ce précieux petit livre soit mis entre les mains de tous les missionnaires; ils en tireront un grand profit pour leur sanctification personnelle et pour leur apostolat. Nous félicitons et remercions la Société des Missions Africaines de nous avoir offert ces pensées si pleines de sagesse et d'expérience de leur vénéré fondateur. L. Andrès SMB

Il Destino dell'Africa. Problemi e obiettivi christiani. A cura di Vittorino Dellagiacomo, 236 pp. E.M.I. Bologna, Milano, Parma, Torino, 1956.

Vorliegendes Bändchen bietet eine willkommene kleine Encyklopädie über die gegenwärtigen Probleme der katholischen Kirche in Afrika. Nach einer kurzen, die Probleme aufzeigenden und zusammenfassenden Einleitung des Herausgebers, werden im 1. Teil die kath. Richtlinien angeführt, welche vor allem die Bischöfe Afrikas in verschiedenen Hirtenbriefen ihren Gläubigen vorlegten (schon dieser Teil, aus verschiedenen Zeitschriften zusammengetragen, steht in dieser Vollständigkeit einzig da). Dann folgen im zweiten Teil einige wesentliche Beiträge über «die Mobilmachung der Laien» von Dr. Aujoulat, Sr. Marie-André du S. Cœur, afrikanischen und europäischen Laien, welche vor allem die Verwirklichung kath. Grundsätze im Alltagsleben des neuen Afrika behandeln. Ein kurzer dritter Teil legt endlich einige wertvolle «Appendices» vor, so die Statistiken für 1955/56 mit knappen Erklärungen, die Liste der einheimischen Bischöfe und missionierenden Priesterorden, Berichte über die Kongresse in Kisubi/Uganda (1953) und Leopoldville (1955) und eine kurze, aber gute Bibliographie. (Unter den Zeitschriften vermissen wir allerdings einige, gerade wissenschaftlichen Ansprüchen eher genügende als so manche kleine Missionszeitschrift, so die African Abstracts, London, African Studies, Johannesburg, Rythmes du Monde, ZMR in Münster und auch unsere NZM.) Beckmann

Lindenberg, Wladimir: *Die Menschheit betet.* Praktiken der Meditation in der Welt. 232 S. Ernst Reinhardt-Verlag, München/Basel 1956.

Der Verfasser nimmt die Ausdrücke Gebet und Meditation in ihrem allerweitesten Sinne, sowohl als Versenkung in den unpersönlichen Seelengrund und Weltgrund, wie auch als persönliche Ich-Du-Beziehung zu Gott. Alle Religionen sind für ihn gleichwertige Offenbarungen der religiösen Veranlagung. Behandelt werden: Altchina, Buddhismus, Zen-Buddhismus, Yoga, Chassidismus, Islam, Indianer, Urchristentum, Ostkirche, Katholizismus, Reformation, Quäker. Das Buch ist eine lebendige Schule des Betens, von dem Impulse ausgehen, die wohl jeden empfänglichen Leser segensreich befruchten müssen. Frei

Glasenapp, Helmut von: *Die Religionen Indiens.* (Kröners Taschenausgabe Band 190.) 394 S. Alfred Kröner Verlag Stuttgart 2 1956.

Glasenapp braucht keine Empfehlung mehr. Es sei nur darauf hingewiesen, daß seine vorzügliche Darstellung der Religionen Indiens in Kröners Taschenausgaben in zweiter

Auflage nun vorliegt, ergänzt mit der Darstellung der neuesten Lage Indiens nach dem zweiten Weltkrieg und mit Literaturangaben bis 1955. In dieser Kürze gibt es keine gründlichere Darstellung der Religionen Indiens im deutschen Sprachgebiet. Frei

Maquet, Jacques J.: *Le Système des Relations sociales dans le Ruanda ancien.* (Annales du Musée Royal du Congo Belge, Tervuren, Belgique.) 222 pp. Tervuren. 1954.

Bei der großen Bedeutung von Familie und sozialer Organisation eines Landes für den Auf- und Ausbau der einheimischen Kirche werden Untersuchungen wie die vorliegende Londoner Dissertation den Missionaren und Missionsmethodikern besonders willkommen sein. Der Verfasser stützt sich für seine sorgfältige Analyse des sozialen Lebens in Ruanda sowohl auf die bisher erschienene Literatur wie auch auf die vermittels klug ausgearbeiteter Fragebögen gewonnenen Antworten eines Kreises der Bevölkerung selbst (übrigens dürften gerade die im Anhang mitgeteilten Fragebögen für ähnliche Untersuchungen von Missionaren wertvolle Hinweise bieten). Daraus ergibt sich das Bild eines klaren und wohl abgestuften sozialen Systems, das für die verhältnismäßig schnelle Missionierung des Landes besonders förderlich war, zumal die Missionare es verstanden, sich klug den sozialen Gegebenheiten anzupassen. (Vgl. dazu auch Frid. Rauscher, Die Mitarbeit der einheimischen Laien am Apostolat in den Missionen der Weißen Väter, Münster, 1953, 207 ff.) Beckmann

De Rop, A. J., M. S. C.: *Syntaxis van het Lomongo.* Universiteit te Leuven. Verzameling van het Institut voor Afrikanistiek. No. 1. XIII + 142 pp. 1956.

Die vorliegende Schrift ist die Dissertation, die der Verfasser am Institut für Afrikanistik der Kath. Universität von Löwen zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht hat. Zwar hat sein Mitbruder, P. Hulstaert, schon eine praktische Grammatik des Lonkundo (Lomongo) herausgegeben, aber die beschränkt sich mehr auf die Formenlehre. Eine systematische Behandlung der Syntax fehlte noch. Das holt nun der Verfasser nach, indem er sich an das Gerüst der allgemeinen Syntaktik und an die Syntax einiger anderer afrikanischer Sprachen hält und dann aus den Übersetzungen und vor allem aus den Erzählungen, Sprichwörtern usw., die P. Hulstaert und P. Boelaert in Lomongo veröffentlicht haben, die Syntax dieser Sprache herausarbeitet. P. Walbert Bühlmann

Coupez, A.: *Esquisse de la Langue Holoholo.* Annales du Musée Royal du Congo Belge Tervuren. Série in 8°. Sciences de l'Homme. Linguistique. Vol. 12. 161 pp. Tervuren 1955. — De Witte, P., C.I.C.M.: *Taalstudie bij de Basakata.* Ebd. Vol. 10. 216 pp. Tervuren 1955.

Im Lauf einer zweijährigen Forschungsreise im Auftrag des Institut pour la Recherche Scientifique en Afrique Centrale (I.R.S.A.C.) hat Coupez auch fünf Wochen in der Umgebung von Albertville (am Tanganyikasee) verbracht und die Holoholo kennen gelernt, die nur noch einige Tausend zählen. Er hat sich in dieser Zeit die nötige Dokumentation verschafft, die er nun zu einer wissenschaftlich einwandfreien Grammatik verarbeitet hat. Erwähnen möchten wir nur, daß er für die grammatikalische Zeit, die sich durch Präfixe, Infixe und End-Veränderungen bildet, neu den bildhaften Ausdruck «Schublade» in die Bantuistik einführt, z.B. tiroir 1, tiroir 2 usw. Am Schluß steht noch ein kurzes Wörterbuch und eine Sammlung von Texten mit Übersetzung. — Bei der Arbeit von Witte handelt es sich nicht um eine praktische Grammatik, sondern um eine wissenschaftliche Studie über die Sprache der Basakata in der Provinz Leopoldville. 120 Seiten sind der Vergleichung von 19 verschiedenen Dialekten dieser Sprache gewidmet. S. 143—168 ist das ganze auch französisch resumiert. Der Verfasser hat das Material in den Jahren 1941—1943 gesammelt, aber das Manuskript ist 1945 in Belgien verloren gegangen und kam — welches Glück! — 1950 wieder zum Vorschein.
P. Walbert Bühlmann

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Bortone, SJ, Il Saggio d'Occidente. Il P. Matteo Ricci S. J. (1552—1610). Un grande Italiano nella Cina impenetrabile. 235 pp. Signorelli Editore, Roma 1953.

Brébeuf, Saint Jean de, Les Relations de ce qui s'est passé au Pays des Hurons (1635—1648). Publiées par Theodore Besterman. XXVII+229 pp. Librairie E. Droz, 8, rue Verdaine, Genève 1957.

Conspectus Missionum Ordinis Fratrum Minorum. XXIV+414 pp. Secretariatus Missionum O. F. M. Via S. Maria Mediatrice, 25, Romae 1957.

Couturier, Charles, SJ, Mission de l'Eglise. 142 pp. Editions de l'Orante, 23, rue Oudinot, Paris 1957.

Delacroix, Mgr S., Histoire universelle des Missions catholiques. Vol. I. Les Missions des Origines au XVI^e^ Siècle. 365 pp. Librairie Grund, Paris, Editions de l'Acanthe Monaco s. a. (1956).

Dempsey, J. Mission on the Nile. XII+247 pp. Burns & Oates, London 1955.

Dörrie, Heinrich, Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des fr. Julianus O. P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Rußland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren. SA aus Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-Historische Klasse. Jahrgang 1956, Nr. 6, 125—202.

Ecclesia Apostolica. Herausgegeben vom Katholischen Akademischen Missionsbund Münster i. Westfalen Juli 1957.

Eranos Jahrbuch 1956 (Band XXV). Der Mensch und das Schöpferische. Herausgegeben von Olga Fröbe-Kapteyn. 526 S. Rhein-Verlag, Zürich 1957.

Geluwe, H. Van, Mamvu-Mangutu et Balese-Mvuba. XI+195 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Science de l'Homme. Monographies Ethnographiques Vol. 3. Tervuren 1957.

Gonçalves, P. Sebastiam S. J., Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus. Publicada por José Wicki S. J. Vol. I. Vida do B. P. Francisco Xavier e começo da Historia da Companhia de Jesus no Oriente. XXXII+534 pp. Atlântida - Coimbra 1957.

Guardini, Romano, Vom Geist der Liturgie. 142 S. Herder-Bücherei Band 2. Herder, Freiburg 1957.

Gypkens, Franz, P. A., «Es fiel mir auf». Kurzbericht einer Weltreise. 120 Seiten, 24 Bildseiten. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt a. M. 1957.

— —, So sind sie. 120 S. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt a. M. 1957.

Hofinger, Johannes, S. J., The Art of Teaching Christian Doctrine. The Good News and Its Proclamation. VII+278 pp. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1957.

Hyde, Douglas, Anders als ich glaubte. Bekenntnis eines Kommunisten. 224 S. Herder-Bücherei Band 1. Herder, Freiburg 1957.

Kilger, P. Dr. Laurenz OSB, Die Neuheit des Lebens als Ziel und Frucht der Weltmission. Missionsstudienwoche Würzburg 21.—25. Mai 1956. 287 S. Münster Westf. 1957.

Koppers, Wilhelm, Das Problem der Universalgeschichte im Lichte von Ethnologie und Prähistorie. SA aus Anthropos Band 52 (1957), 369—389.

Lang, Albert, Wesen und Wahrheit der Religion. Einführung in die Religionsphilosophie. XII+268 S. Max Huber Verlag München 1957.

Masson, J. SJ, La Vocation Sacerdotale au Congo et au Ruanda-Urundi. 48 pp. Union Missionnaire du Clergé. 29, Rue du Moulin, Bruxelles 1957.

Mauriac, François, Natterngezücht. 164 S. Herder-Bücherei Band 4. Herder, Freiburg 1957.

Mulders, Dr. Alph., Romeinse Documente en Bestuursmaatregelen betreffende de Missie uit het Jaar 1956. SA Het Missiewerk 1957, 66—74.

Myklebust, Olav Guttorm, The Study of Missions in theological Education. Volume Two. 412 pp. Egede Instituttet, Forlaget Land og Kirke. Oslo 1957.

Nkongori, Laurent, Proverbes du Rwanda. 80 pp. Annales du Musée Royal du Congo Belge. Science de l'Homme. Linguistique Vol. 14. Tervuren 1957.

Platzeck, Erhard-W., OFM, Das Sonnenlied des heiligen Franziskus von Assisi. 84 S Max Huber Verlag, München 1957.

Religion (die) in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, 9. bis 14. Lieferung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1957.

Reverdin, Olivier, Quatorze Calvinistes chez les Topinambous. Histoire d'une mission genevoise au Brésil (1556—1558). 110 pp. Librairie E. Droz, 8, rue Verdaine, Genève 1957.

Schütte, P. Dr. Johannes, Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse. Versuch einer missionarischen Deutung. XLI+394 S. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte 21. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster 1957.

Silva Rego, António da, Le Patronage Portugais. Aperçu Historique. XXIX+340 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1957.

— —, Curso de Missionologia. XLV+700 pp. Agência Geral do Ultramar, Lisboa 1956.

Social Action in Mission Lands. Proceedings of the Fordham University Conference of Mission Specialists. Third Annual Meeting January 22—23, 1955. IX+173 pp. Edited by J. Franklin Ewing, S. J. Fordham University Press New York 1955.

Stein, Edith — eine große Frau unseres Jahrhunderts. 240 S. Herder-Bücherei Band 3. Herder, Freiburg 1957.

Tenhaeff, W. H. C., Außergewöhnliche Heilkräfte. Magnetiseure, Sensitive, Gesundbeter. 351 S. Walter-Verlag, Olten und Freiburg i. Br. 1957.

Van Hecken, J. L., CICM, Communistes et Missionnaires chez les Mongols de la Mongolie interieur. Mission Bulletin, Hongkong, Vol. VIII, 647—652; 712—717; Vol. IX, 14—19; 83—88; 154—159; 222—230.

Vaulx, Bernard de, Les Eglises de Couleur. 157 pp. Bibliothèque Ecclesia 34. Librairie Arthème Fayard, 18, Rue du Saint-Gothard, Paris 1957.

Vocación Misionera. Semanas Misionales 1955—1956. XIII + 539 pp. Secretariado de Semanas Misionologicas. Instituto Español de San Francisco Javier para Misiones Extranjeras, Burgos 1957.

Wicki, P. Josef, S. J., Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S. J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra (Madura 1616). 36 S. Veröffentlichungen des Institutes für Missionswissenschaft Münster Heft 6. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Münster Westf. 1957.

SUPPLEMENTA

der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft

Wichtige Neuerscheinung:

Vol. VI

Arnulf Camps O.F.M., D.D.:

Jerome Xavier S. J. and the Muslims of the Mogul Empire

Controversial Works and Missionary Activity

Der grosse Ruhm des Hl. Franz Xaver brachte es wohl mit sich, daß sich die Missionsgeschichte - abgesehen von einzelnen Hinweisen - kaum mit der Gestalt seines Neffen, des eigentlichen Bahnbrechers der Mogul-Mission, beschäftigt hat. Dem Verfasser vorliegender Arbeit ist es dank vielfacher Handschriftenfunde gelungen, nicht nur die Gestalt dieses einzigartigen Missionars der Vergessenheit zu entreissen, sondern auch erstmals die innere Haltung katholischer Missionare gegenüber dem Islam und die polemische Auseinandersetzung mit ihm auf Grund der persischen Werke des Jerome Xavier in helles Licht zu rücken. Darüber hinaus ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Mohammedanermissionen und der Missionsmethode des 16. und 17. Jahrhunderts.

Inhalt:

I. Life, Works and Letters of Jerome Xavier
II. The general religious Situation in the Mogul Empire at the Time Akbar and Jahangir
III. Controversial Works
IV. Missionary Activity

XX + 260 Seiten · Kart. sFr. 24.—

Administration der
Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz)

Rotchina und die katholische Chinamission

Während seiner Haft in China sieht sich ein Missionar gegenüber den kommunistischen Angriffen gezwungen, sich selbst Rechenschaft über die bisherige Arbeitsweise der katholischen Mission in China abzulegen. Diese Auseinandersetzung findet ihren Niederschlag in einem Buch, das der Missionar, P. Dr. Johannes Schütte SVD, nach wiedererlangter Freiheit nun vorlegt.

Nicht Verbitterung ist der Geist, der aus diesem Buche spricht. Aus der Fülle von einmaligem, unveröffentlichtem Quellenmaterial wird das Bild der katholischen Mission in China rekonstruiert, so wie es sich im Spiegel der rotchinesischen Presse in seiner ganzen erschütternden Ursprünglichkeit, mit allen Konturen und Kontrasten, Verzeichnungen und Verzerrungen darbietet. Neben dem Aufdecken der kommunistischen „Wahrheits"-Auffassungen – und das in aller Deutlichkeit – ist aber das eigentliche Anliegen des Buches, an den kommunistischen Anklagen und Vorwürfen die missionarische Wirklichkeit der katholischen Chinamission zu prüfen und zu werten. Dieser Aufgabe zu Besinnung und Selbstkritik unterzieht sich P. Schütte in seinem Werk: *„Die katholische Chinamission im Spiegel der rotchinesischen Presse Versuch einer missionarischen Deutung."* Es ist als Heft 21 der »Missionswissenschaftlichen Abhandlungen und Texte« jetzt erschienen und kostet bei über 400 Seiten Umfang, davon mehr als 40 Seiten Karikaturen und dokumentarische Aufnahmen, DM 29,50

Nicht nur die missionarischen und missionswissenschaftlichen Kreise sowohl auf katholischer wie auf protestantischer Seite werden zu diesem Buch greifen, sondern auch alle diejenigen, die sich mit dem Kommunismus und seinen Methoden auseinandersetzen. Das Werk ist im Verlag Aschendorff, Münster/Westfalen, erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen.

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER / WESTFALEN

Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission

Von Dr. P. Walbert *Bühlmann* OFMCap, Fribourg 2

III. Die Rechte der Nation und ihre Bedeutung für die Mission

Nicht nur die Person als Individuum hat ihre unantastbaren Rechte, sondern auch die menschliche Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen. Wir beschränken uns hier nur auf jene Gemeinschaft, die wir Nation nennen und die im Staat ihre politische Vollendung sucht, und zwar stellen wir die Frage nur im Hinblick auf die farbigen Völker, soweit sie noch Kolonialvölker sind.

A. Werdegang und Wert der Kolonisierung

Der Kolonialgedanke ist nicht etwa erst dem Denken des modernen Menschen entsprungen. Solange es Völker gab, gab es auch Herrschsucht und Unterdrückung, wo das Recht des Stärkern den Ausschlag gab. Die Griechen hatten ihre βαςιλεία, die Römer ihr imperium. Mit der Entdeckung der Neuen Welt öffneten sich wieder unermeßliche Weiten, und es kam einem gar kein anderer Gedanke, als sich eben diese Länder zu unterwerfen.

In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts kam die zweite große Kolonisierungswelle der Neuzeit. Die Situation war so: in Nord-Amerika waren die Ureinwohner des Landes daran zu verschwinden, in Zentral- und Südamerika war eine rassische und rechtliche Verschmelzung der ehemaligen Eroberer und der Unterdrückten im Gang. Amerika hörte auf, Kolonie zu sein. Aber Afrika und Asien boten noch weite Räume an. Denn im Gegensatz zur totalitären Methode Spaniens, das immer zur Beherrschung des ganzen Landes ausging, konnte sich das kleine Portugal in diesen zwei riesigen Kontinenten nur eine Küstenherrschaft leisten, und die war z. T. wieder zerfallen. So hatten die europäischen Mächte Aussichten, da ihre Vorstöße zu machen. Die Technik lieferte ihnen dazu ganz neue Mittel, und die Industrialisierung rief gebieterisch nach Rohstoffen. So begann plötzlich ein Wettrennen um diese zwei Kontinente, und innert weniger Jahrzehnte waren sie aufgeteilt und in verschiedenen Pakten gaben sich die Kolonialmächte die gegenseitige Anerkennung und Rechtfertigung ihrer Eroberungen [1].

Solche Pakte konnten allerdings nur eine positivistische Rechtsauffassung befriedigen. Die Naturrechtsfrage hat damals offenbar wenig Kopfzerbrechen verursacht. Im 16. Jahrhundert hat zwar das christliche Gewissen heftig reagiert und sich die Frage der Berechtigung und der Be-

1 Für Einzelheiten vgl. E. Sieber, Kolonialgeschichte der Neuzeit, Bern 1949.

dingungen der Besetzung fremder Länder gestellt [2]. Im 19. und weit ins 20. Jahrhundert hinein hat man sich im kolonialen Raum sehr leicht mit den faits accomplis abgefunden. Auch kirchlicherseits ist in diesen Zeiten keine Verlautbarung bekannt geworden, die zu den kolonialen Eroberungen Stellung genommen hätte. Erst der letzte und allerdings sehr massive Kolonialangriff, nämlich auf Abessinien im Jahre 1935, hat den Protest des Hl. Vaters geweckt. Die Kolonialmoral war bis in die neueste Zeit sehr wenig entwickelt, weil sie auch, wie alle Forderungen der Gemeinschaftsmoral, schwieriger abzugrenzen und schwieriger durchzusetzen ist als die Individualmoral.

Erst Joseph Folliet ist der Frage der Berechtigung der Kolonien ernstlich nachgegangen [3]. Er hat die verschiedenen Rechtstitel der Kolonisierung mit ihren Bedingungen dargestellt. Er gibt u. a. folgende Rechtstitel an: die providentielle Bestimmung der Güter dieser Erde zum Allgemeinwohl, die Intervention aus Gründen der Humanität, die Ausbreitung der Kultur usw. Er macht die Unterscheidung zwischen colonisation und colonialisme, je nachdem der in Frage stehende Vorgang den Prinzipien der Kolonialethik entspreche oder sich nur auf Motive der Kraft-Theorien oder Rassenvorurteile und auf krassen Egoismus zurückführen lasse [4].

Man kann sich aber in der Tat mit den Einheimischen fragen, ob diese Unterscheidung bloß in der Theorie gemacht werden könne und somit ein Wortspiel sei, oder wo dann geschichtlich und faktisch ein konkretes Beispiel der «colonisation» zu finden sei [5]. Jedenfalls hat man die Kolonialfrage lange Zeit nur sehr einseitig vom Standpunkt der europäischen Interessen aus betrachtet.

Die deutsche Koloniale Zeitschrift hatte um die Jahrhundertwende durchaus keine Bedenken, Sätze wie folgende zu schreiben: «Nicht für die Missionierung der Farbigen, nicht für ihr Wohlergehen in erster Linie haben wir die Kolonien erworben, sondern für uns Weiße. Wer uns in dieser Absicht entgegentritt, den müssen wir aus dem Wege räumen [6].»

Ähnlich drückt sich der deutsche Kolonialpolitiker P. Rohrbach aus: «Man darf nie ... das beherrschende Prinzip aus den Augen verlieren, daß die afrikanischen Kolonien nicht um ihrer selbst, nicht um der Eingeborenen willen da sind, sondern ganz und gar um der weißen Völker willen, die sie in Besitz genommen haben [7].» Auch im Handwörterbuch der Staatswissenschaften aus dem Jahre 1923 ist unter dem Stichwort «Kolonien und Kolonialpolitik» folgende Begriffsbestimmung zu lesen: «Kolonien sind auswärtige Verwaltungsgebiete eines Staates für welt-

---

2 Höffner a. a. O. Dritter Teil: Aufbruch des christl. Gewissens 145—297.

3 J. Folliet, Le droit de colonisation. Etudes de morale sociale et internationale, Paris 1930. Seither ist die diesbezügliche Literatur sehr angeschwollen. Vgl. A. Seumois OMI, Introduction à la Missiologie, Schöneck-Beckenried 1952, 424—426. Auf neuere Literatur wird im Lauf dieser Ausführungen noch hingewiesen.

4 A. a. O. 222—231. Desgleichen sein Artikel Colonisation et Colonialisme, in: Colonisation et conscience chrétienne, Fayard Paris 1953, 13—34.

5 R. Codjo, Colonisation et conscience chrétienne, in: Présence Africaine, Févr.-Mars 1956, 9—19, bes. 11.

6 Zit. in: R. Oliver, The missionary factor in East Africa, London 1952, 179.

7 Deutsche Kolonialwirtschaft, Berlin 1909, 43.

wirtschaftliche und weltpolitische Zwecke.» Von uneigennützigen Motiven der Kolonialpolitik ist auch in den weitern Ausführungen keine Rede. Im Gegenteil, man gibt zum Schluß noch offen zu, daß selbst bei den internationalen Abmachungen bezüglich der Kolonien das juristische Moment oft nur «formaler Natur ist und zur Verschleierung einer Gewalttat dient. Das Recht des Stärkeren spielt bis in die heutige Zeit in der Kolonialpolitik eine sehr große Rolle [8].»

In der Zwischenkriegszeit und vor allem seit dem zweiten Weltkrieg hat sich unter dem Druck der öffentlichen Meinung oder auch des ethischen Gewissens, und vor allem unter dem Druck der Ereignisse, die wir noch kennen lernen werden, eine Akzentverschiebung vorgenommen, und man hat mehr und mehr das eigene Interesse der Kolonialvölker in den Vordergrund gestellt [9]. Lord Lugard hatte die Formel des «doppelten Mandates» geprägt, wonach die Kolonialmächte als Treuhänder die Aufgabe hätten, die natürlichen Hilfsquellen erstens für das Wohl der Menschheit und zweitens für das Wohl der Eingeborenen auszubeuten, was lange die klassische britische Haltung gegenüber den Kolonien war [10]. Vor allem auch die belgische Kolonialauffassung hat sich bewußt auf eine ethische Basis zu stellen gesucht [11]. Die Vereinten Nationen haben dieser neuern Auffassung zum Durchbruch verholfen. In Kap. XI der Charta, Art. 73, haben sich alle Mitgliedstaaten, die noch abhängige Gebiete verwalten, verpflichtet, das Prinzip der «primauté des intérêts des habitants de ces territoires» anzuerkennen. Damit sind zum erstenmal in einer internationalen Vereinbarung die Interessen der nicht selbständigen Völker vor jede andere Berücksichtigung gestellt worden [12].

Heute wird niemand ableugnen können, daß die Kolonialmächte viel für ihre Schutzgebiete tun. Es bleibt auch Tatsache — ohne die Frage von Schuld oder Verdienst damit lösen zu wollen —, daß die Kolonisation an sich, bei allen Schäden, die sie brachte und die heute noch keineswegs behoben sind, für jene Länder der Anstoß war, der etwas in Bewegung brachte. Kulturentwicklung wird in den meisten Fällen veranlaßt durch Kulturkontakt. Was wären die Germanen heute, wenn sie nicht damals

---

8 Jena ^{4}1923, 5. Bd. 781—810, bes. 781 f., 785. — Um neben diesen deutschen Belegen noch ein kompetentes Urteil aus französischen Kreisen zu haben, führen wir A. Sarraut an, Präsident der Assemblée de l'Union Française: «Ne rusons pas, ne truchons pas. A quoi bon farder la vérité? La colonisation, au début, n'a pas été un acte de civilisation, une volonté de civilisation. Elle est un acte de force, de force intéressée. C'est une épisode du combat pour la vie, de la grande concurrence vitale, qui, des hommes aux groupes, des groupes aux nations, est allé se propager à travers le vaste monde. Les peuples qui recherchent dans les continents lointains des colonies et les appréhendent ne songent d'abord qu'à eux-mêmes, ne travaillent que pour leur puissance, ne conquièrent que pour leur profit...» Zit. in J. Michel, Le devoir de décolonisation, Tam-Tam, Bulletin des Etudiants Cath. Africains, Mars-Avr. 1954 (Paris), 13.

9 Es sei nur darauf hingewiesen, daß Vitoria schon eindeutig verlangte, daß die gesamte Gesetzgebung in den eroberten Ländern dem Gemeinwohl der Indianer dienen müsse, auch in der Wirtschaftspolitik (Höffner a. a. O. 227 f., 278). Aber diese Auffassung hatte ja auf die neueste Kolonialperiode keinen Einfluß mehr.

10 Vgl. G. Decker, Das Selbstbestimmungsrecht, Göttingen 1955, 54.

11 Vgl. z. B. P. Ryckmans, Dominer pour Servir, Bruxelles 1948.

12 Vgl. Ce que fait l'UNO pour les Territoires non-autonomes, Lake Success 1948, 3 f.

von der griechisch-römischen Kultur und vom Christentum befruchtet worden wären? Und was würden Afrika und Asien in der modernen Welt bedeuten, wenn nicht ihre kulturellen Wortführer und ihre politischen Volksführer in der Schule des weißen Mannes sich gebildet hätten? Natürlich hätte dieser Kulturkontakt auf vornehmere Weise vor sich gehen können, aber man muß nun einmal die Tatsachen und auch die Menschen nehmen, wie sie sind.

Jedenfalls ist es sinnlos, sich zu fragen, was wohl wäre, wenn man jene Völker «in Ruhe gelassen» hätte, und es ist utopisch, diese Entwicklung wieder rückgängig machen zu wollen. Die Welt ist nun einmal technisch und wirtschaftlich in gegenseitigen Kontakt gekommen und keine Schwärmerei kann auf die Dauer gewisse «Naturvolk-Inseln» retten, zumal jene Völker selber sich sehr dafür bedanken, sich als Museumsstücke einer alten Zeit konservieren zu lassen [13].

Vom kirchenpolitischen Standpunkt aus ist zu sagen, daß diese neueste Kolonisierung im Plan der Vorsehung ihre große Aufgabe hatte. Das römische Imperium hat den Aposteln die Wege geebnet. Die spanischen und portugiesischen Eroberungen haben damals zu einem neuen Missionszeitalter geführt. Die neueste Kolonisierung hat die letzten Winkel der Erde erschlossen und den Missionseinsatz der Heimatkirche dorthin gelenkt, so daß man erst jetzt eigentlich von «Weltmission» reden konnte [14]. Schon José de Acosta hat für unsere Diskussion einen interessanten Gedanken ausgesprochen: «Der Christen Begier ist der Indianer Berufung

---

[13] W. Mittelholzer, Kilimandjaro-Flug, Zürich 1930, 82: «Das heutige Erlebnis stimmt mich zum Nachdenken. Welch große Anstrengungen werden in unsern tierschützlerischen Kreisen für die Erhaltung der Tiere gemacht und mit Recht. Gewisse Kreise gehen ja so weit, jeden Jäger als feigen Meuchelmörder zu bezeichnen ... Solche einseitige Fanatiker ... vergessen vor lauter Rücksicht auf die Tiere das Höchste und Interessanteste: den Menschen! Für den Schutz der Tiere und zur Verhinderung ihres Aussterbens ist heute durch die Jagdgesetze genügsam gesorgt. Um die Erhaltung der Sitten und Gebräuche der Eingeborenen, um die Bewahrung ihres ursprünglichen Wesens aber kümmert sich keine Vereinigung von Menschenfreunden, kein Gesetz und kein Staat! Im Gegenteil: Kaufmann und Missionar sind eifrig und erfolgreich bestrebt, die sogenannten Segnungen unserer Kultur auch diesen moralisch hochstehenden Naturmenschen beizubringen. Zug um Zug geht so das eigenwüchsige Volkstum Afrikas für immer verloren ...» — Bei allen Problemen, die diese Frage stellt, darf man doch nich außer Acht lassen, daß der Mensch, im Gegensatz zum Tier, zur Entwicklung befähigt und berufen ist! Vor allem W. Heim, Weltbild eines Naturforschers, Bern [2]1942, hat die «Schwärmerei» für die Naturvölker wieder in weite Kreise gebracht und auch der Mission den Wink gegeben, die Hände von den Naturvölkern zu lassen.

[14] Erzbischof Edgar Maranta sagte am Kongreß für Laienapostolat in Afrika in Kisubi: «There is one point which we would particularly like to stress in this connection. The Roman Empire was one of the greatest Colonial Power of all times. The Christian missionaries, beginning with St. Peter and St. Paul, followed in the steps of the Romans, along the great routes opened up by the civil power, and brought the Gospel to the world. The very same process has repeated itself in Africa during the past eighty years. A peaceful invasion has taken place into Africa along the paths opened up by western colonisation. We think that an African, who really values his Catholic Faith as his greatest treasure, will be able to see that colonisation has been primarely a tool in the hands of Providence for winning Africa to the Kingdom of Christ. Although the colonisators may have had very different aims from spreading the Gospel, they were but tools in the hands of God!» Acts of the First Leaders' Meeting for the Apostolate of the Laity in Africa, Kampala 1953, 56.

geworden.» Die Welt, so führt er weiter aus, sei heutzutage arm an echter apostolischer Begeisterung. Deshalb habe Gott in seiner Weisheit im Boden jener so unendlich weit entfernten Heidenländer Gold und Silber in Hülle und Fülle wachsen lassen, auf daß wenigstens die Goldgier die Christen dorthin locke, wohin die Liebe zu Christus sie nicht mehr ziehen würde [15]. Der schlaue Jesuitenmissionar, der Gott so «menschliche» Überlegungen unterschiebt, hat vielleicht nicht ganz unrecht. Gott hat ja auch zur Sicherung seiner Pläne mit dem Menschengeschlecht dem Menschen den lustverbundenen Essenstrieb und Fortpflanzungstrieb eingegeben, weil der Mensch so wenig aus ganz selbstlosen Motiven heraus zu tun imstande ist. Soll da die Vorsehung nicht auch zur Ausbreitung des wahren Glaubens den Hunger nach Gold und Kautschuk einspannen können, wobei natürlich klar ist, daß in all diesen Fällen das unbeherrschte und rücksichtslose Sichhingeben an diese Triebe doch wieder Sünde ist?

Indes, wir dürfen uns bei diesen Überlegungen nicht aufhalten. Wenn wir gewisse Rechtstitel der Kolonisierung nicht ableugnen, so müssen wir doch anderseits wissen, daß all diese Rechtstitel nur temporär sind, und daß ihr letzter Sinn darin besteht, jene Völker wieder zur Eigenständigkeit auf erhöhtem Standard zu führen, daß also die erste Pflicht des Kolonisators gegenüber den Kolonialvölkern die Pflicht der langsamen und klugen, aber zielstrebigen Entkolonisierung ist.

B. Der Vorgang der Entkolonisierung

1. *Tatsachen*

K. M. Panikkar schreibt mit einem gewissen Lächeln der Schadenfreude: «Noch zu Ende des 19. Jahrhunderts waren die fortgeschrittensten Europäer davon überzeugt, daß ihre Überlegenheit gottgewollt und mindestens für die nächsten Jahrhunderte völlig gesichert sei. Der Gedanke, das schwache, unbewegliche, nicht industrialisierte chinesische Volk könne sich erheben und in absehbarer Zeit die Europäer bekämpfen, und die Inder würden einmal die Industrie und den Handel Englands ernsthaft konkurrenzieren, oder die Hunderte indonesischer Inseln könnten sich jemals vereint gegen Holland auflehnen, solche Ideen wären im augustäischen Zeitalter des Imperialismus einem Europäer wie ein schlechter Witz vorgekommen [16].»

Tatsächlich hatte man nicht damit gerechnet, daß auf die erste Entkolonisierungswelle durch die Freiheitskämpfe oder friedlichen Ablösungsverträge in Amerika im 19. Jahrhundert so rasch die zweite folgen werde. Bald aber wurde es allen klar, daß sie wie eine Brandung herankomme und sich nicht mehr aufhalten lasse. In der kurzen Zeit seit dem zweiten Weltkrieg haben sich 800 Millionen Menschen von der europäischen Bevormundung frei gemacht. Gegenwärtig bleiben nur noch 200 Millionen in abhängigen Gebieten, vor allem in Afrika. Wie haben sich die Proportionen sprungweise verändert! 1775 hat sich nur ein Drittel der Ge-

15 Vgl. Höffner a. a. O. 111.
16 Asien und die Herrschaft des Westens 435.

samtbevölkerung der Welt selbständig regiert, 1913 — nach der ersten Entkolonisierungswelle — war es schon mehr als die Hälfte, heute — 10 Jahre nachdem die Unabhängigkeit Indiens die zweite Entkolonisierungswelle eingeleitet hatte — sind es mehr als neun Zehntel. Braucht es eine besondere prophetische Gabe, um die weitere Entwicklung vorauszusehen? Die Selbstbestimmungsbewegung ist eine politische Realität geworden und jedermann muß mit ihr rechnen [17].

2. *Forderungen und Begründungen*

Daß der Stein der Entkolonisierung so ins Rollen kommen konnte, und daß er weiter rollen wird, das erklären und verbürgen uns verschiedene Faktoren.

Vor allem stehen die *nationalen Bewegungen der Einheimischen* selber dahinter. Im Lauf weniger Jahre sind in den noch abhängigen Gebieten Afrikas und Asiens Stimmungs- und Gesinnungsveränderungen vor sich gegangen, sind da Stimmen laut geworden und Bewegungen in Schwung gebracht worden, wie man es gar nicht hätte voraussehen können. Bezeichnend ist, daß selbst jene zwei Gebiete, die man gewöhnlich als die ruhigsten und brävsten Kinder in der afrikanischen Völkerfamilie betrachtet hatte, Tanganyika und Belgisch Kongo, von dieser Bewegung nicht verschont geblieben sind.

Tanganyika ist innert weniger Jahre durch die TANU (Tanganyika African National Union) politisch geweckt worden, so daß 1954 via Uno die formelle Bitte an die britische Mandatsverwaltung gerichtet wurde, sie möge die Versicherung abgeben, daß das Land wenigstens innert 20 Jahren zur Selbstregierung komme [18]. Daß die Mandatsverwaltung dieser Bitte nicht entsprochen hat, hebt die Tatsache nicht auf, daß da Kräfte am Werk sind, die man nicht leicht nehmen darf.

Im Belgischen Kongo hat sich eine religiös fundierte und gemäßigte Gruppe um die Zeitschrift «Conscience Africaine» geschart. Sie haben neulich ein Manifest heruasgegeben, in dem sie u. a. auch eine eindeutige Erklärung der Regierung verlangen, innerhalb 30 Jahren den Kongo zur politischen Selbständigkeit führen zu wollen [19].

Um die Stimmung der französischen Gebiete zu erhorchen, muß man etwas auf das Echo in der Zeitschrift Tam-Tam der katholischen afrikanischen Studenten achten [20], oder auf das noch schärfere Echo in der Zeitschrift Présence Africaine [21]. Diese steht Schriftstellern aus allen Kreisen offen, denn sie sagt sich, daß in Sachen der Kolonialfrage Heiden und Mohammedaner, Christen und Kommunisten geschlossen marschieren sollen. Wohl nennt sie sich eine «Revue Culturelle du Monde Africain», aber

---

17 Vgl. dazu das Buch von Decker (Fußnote 10), passim.

18 United Nations, Report on Tanganyika, New York 1955, 67 und 120.

19 Conscience Africaine, Léopoldville, Juillet-Août 1956 (Boîte Post. 22, Léo III).

20 6 rue Thibaud, Paris XIV, vor allem auch die Sonderhefte dieser Zeitschrift, z. B. Le devoir de décolonistaion (vgl. Fußnote 8), La hiérarchie catholique et la morale coloniale, u. a.

21 17 rue de Chaligny, Paris XII.

sie kommt immer wieder auf die politische Frage zu sprechen, weil diese mit der Kulturfrage untrennbar verbunden sei: «Die Kolonisation ist ihrem Wesen nach der Tod für jede Kultur; sie vernichtet die politische Initiative, die die Basis jeder kulturellen Entfaltung und jedes geistigen Eigenwertes ist ...» «Der Kolonialismus ist nicht nur der Todfeind der einheimischen Kultur, sondern auch der Feind der wahren Kultur in Europa. Er fördert diese veralteten und falschen Auffassungen von Barbarei, von prälogischer Mentalität, von Völkern ohne Kultur und ohne Seele. Man ist erstaunt zu sehen, wie lange sich Europa in dieser geistigen und moralischen Trägheit einlullen ließ, ohne die das falsche Bild, das es sich immer noch von der übrigen Welt machte, nicht denkbar wäre ...» «Ein Kolonisierter ist ein Krüppel. Geistig, sozial, politisch, ist er mehr als ein Minderjähriger, einer, der keine Verantwortung hat. Er ist ein amputiertes Wesen, das nichts für sich selber tun kann ...[22].» Die Idee des Eurafrika, wonach Europa und Afrika wirtschaftlich und strategisch eine Einheit bilden sollten, um sich gegen den Ansturm aus dem Osten zu verteidigen, scheint ihnen ein sehr reaktionärer Begriff, der sich auf den klassischen Kolonialismus und Imperialismus stütze und in den Afrikanern nur Kanonenfutter für die Weißen sähe. «Sie sollten wissen, daß die Emanzipierung Asiens der Vorbote der Befreiung ist, die notwendigerweise auch alle andern Völker erreichen wird, und daß, wenn Afrika je sein Gebiet militärisch verteidigen muß, es heute schon sicher ist, daß es das nur tun wird, um die erlangte Unabhängigkeit zu verteidigen oder um die Unabhängigkeit zu erlangen[23].»

Die einheimischen Nationalisten sind ihrer Sache umso sicherer, als die ganze politische Konstellation ihnen heute günstig ist. Die Weltöffentlichkeit stellt sich heute auf die Seite aller irgendwie «Unterdrückten» und vor allem ist die *Uno* der Machtfaktor, der ganz im antikolonialen Sinn treibt. Als 1945 in San Francisco die Charta der Vereinten Nationen ausgearbeitet wurde, waren von den 51 vertretenen Staaten nur noch neun Kolonialmächte. 1948 waren 58 Staaten angeschlossen, von denen nur vier noch Kolonien von Bedeutung hatten (England, Frankreich, Belgien, Holland); fünf Staaten hatten kleine Kolonialgebiete und 49 waren ohne jegliches Fremdterritorium, waren z. T. selber ehemalige Kolonien, die jetzt natürlich mit allen Kräften sich für die endliche Befreiung der noch verbleibenden Kolonien einsetzen. 1955 sind 16 neue Staaten aufgenommen worden, warunter wiederum sechs ehemals abhängige Gebiete: Jordanien, Ceylon, Nepal, Lybien, Kambodscha und Laos.

Am 5. Februar 1952 beschloß die Generalversammlung der Vereinten Nationen mit der überwältigenden Mehrheit von 42 gegen 7 Stimmen bei 5 Enthaltungen, daß in die von der Menschenrechts-Kommission auszuarbeitende Konvention über die Menschenrechte auch ein Artikel über

---

22 Présence Africaine, Août-Sept. 1955, 3; Oct.-Nov. 1955, 4; Déc. 1955-Janv. 1956, 5. Dazu der Artikel von A. Césaire, Culture et colonisation, in: 1er Congrès ... 190—205. Ferner: A. Diop, Culture du monde noir, in: Eglise Vivante 9 (Louvain, 1957), 114—121.

23 P. Naville, L'Afrique, enjeu stratégique, in: Présence Africaine, Août-Sept. 1955, 20—27, bes. 25, 27.

das Selbstbestimmungsrecht der Völker einzufügen sei. Der Absatz 1 dieses Artikels, den diese Kommission dann am 21. April 1952 vorlegte, hat folgenden Wortlaut: «Alle Völker und alle Nationen sollen das Recht der Selbstbestimmung haben, nämlich das Recht, frei ihren politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Status zu bestimmen.»

Während der Völkerbund unter dem Selbstbestimmungsprinzip nach dem Ersten Weltkrieg eigentlich nur an die europäischen und amerikanischen Verhältnisse dachte, hat sich nun die Uno nach dem Zweiten Weltkrieg ausnahmslos an « alle Völker und Nationen» gewandt, und je weniger sie für die Ostländer Europas dieses Prinzip durchzusetzen vermag, desto mehr sucht sie damit den außereuropäischen Ländern in ihren Freiheitsbestrebungen zu Hilfe zu kommen.

Noch ausdrücklicher ist dieses Prinzip formuliert im Hinblick auf die Uno-Treuhand-Gebiete. In Art. 76, b der Charta erscheint unter den Hauptzielen des Treuhandschafts-System als das wichtigste, «den politischen, wirtschaftlichen, sozialen und erzieherischen Fortschritt der Bewohner der Treuhand-Gebiete und ihre schrittweise Entwicklung zur Selbstregierung oder Unabhängigkeit zu fördern, wie es den besondern Verhältnissen jedes Gebietes und seiner Bevölkerung und den frei geäußerten Wünschen der betreffenden Bevölkerung entspricht ...[24].» Es genügt, die Rapporte der Treuhandschafts-Missionen zu lesen, die die verschiedenen Treuhand-Gebiete von Zeit zu Zeit bereisen, um zu erkennen, wie sehr da im Sinn der fortschreitenden Verselbständigung getrieben wird.

Es gehört zur Tragik der Weltgeschichte, daß ausgerechnet *die* Macht sich am meisten für die Freiheit der abhängigen Gebiete einsetzt, die innerhalb der eigenen Grenzen dem wahren Begriff der Freiheit Hohn spricht: das *kommunistische Rußland* mit seinen Satelliten. Ausgerechnet Rußland hat den Vorschlag eingereicht, in die Konvention über die Menschenrechte den Artikel über das Selbstbestimmungsrecht der Völker einzufügen[25], den wir oben erwähnten, und ausgerechnet Rußland hat sich bemüßigt gefühlt, die Treuhandschafts-Kommission im Januar 1957 an den ebenfalls erwähnten Art. 76, b zu erinnern und eine Resolution durchzubringen, in der empfohlen wird, die fünf unter Treuhandschaft stehenden Gebiete in Afrika — Tanganyika, Britisch und Französisch Kamerun, Französisch Togo und Ruanda-Urundi — «in kurzer Zeit» zur Unabhängigkeit zu führen. Gemeinere Schachzüge als das könnte man sich schwerlich vorstellen. Rußland verliert durch die Selbständigwerdung jener Völker nichts, aber es weiß, daß der Westen verliert, und daß es durch seine Haltung Sympathien bei diesen Völkern gewinnt und im Stillen denkt es wohl, daß in den Übergangszeiten Unruhen ausbrechen könnten und es dann im Trüben fischen könnte[26].

Diese russische Taktik zwingt die Westmächte einerseits auch zu be-

---

24 Vgl. dazu Decker a. a. O. 7, 213—221. Guggenheim, Völkerrecht I, 213—220.

25 Decker a. a. O. 200, 293.

26 Zu dieser russ. Kolonialpolitik vgl. unsern Artikel «Die farbigen Völker zwischen Christentum und Kommunismus» in: Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1957 (Freiburg), 82—89.

schleunigter Entkolonisierung, denn sonst würden sie bei den Kolonialvölkern noch die letzten Sympathien verlieren und müßten mitansehen, wie diese mehr und mehr Rußland als Freund und Helfer anrufen und sich so automatisch dem Ostblock nähern. Anderseits mahnt diese Situation zur doppelten Vorsicht, da es niemandem verborgen bleibt, was Rußlang sich aus dieser Unabhängigkeitsbewegung für Hoffnungen macht. Man kann deshalb selbst auf Seite Amerikas eher wieder eine Wandlung im rückläufigen Sinn feststellen. Man fürchtet, wenn man die Kontrolle über jene Völker allzu rasch aufgebe, diese leicht der kommunistischen Verführung zum Opfer fallen könnten. Man steht vor einem wirklichen Dilemma. John Foster Dulles sagte vor dem Jahreskongreß des amerikanischen Gewerkschaftsverbandes CIO im November 1953: «Einige Völker ohne Selbstregierung würden finden, wenn sie erreichten, was die Radikalen fordern, daß sie in eine kommunistische Falle geraten sind. Wir leben in einer Zeit, in der die Entwicklung echter Unabhängigkeit eine Aufgabe von unendlicher Schwierigkeit und Behutsamkeit ist. Eifer muß aufgewogen werden von der Geduld [27].»

Mitten in diesem Hin und Her der politischen Zwickmühlen haben wir die Aufgabe, die soliden *naturrechtlichen Grundlagen* des ganzen Fragenkomplexes aufzuzeigen und von diesem unvoreingenommenen Standpunkt aus die Frage zu beurteilen. J. Meßner zieht zur Beantwortung der Frage: «Welches sind die Rechte der eingeborenen Bevölkerung?» aus den allgemeinen sozialethischen Prinzipien den konkreten Schluß: «Die abhängigen Völker bilden Gemeinschaften mit eigenem Gemeinwohl und einer in den Aufgaben dieses Gemeinwohles begründeten Autonomie.» Er führt das weiter aus: «Unter den Rechten der eingeborenen Völker ist somit das erste das der Autonomie im Ausmaß ihrer Befähigung zur Erfüllung der Aufgaben der Selbstverwaltung, wie z. B. der Erhaltung von Friede und Ordnung, Schutz des Lebens und des Eigentums der Fremden, Vorsorge für die geistige, gesundheitliche, wirtschaftliche und soziale Wohlfahrt.» Er wagt noch das Urteil beizufügen: «Die neuzeitliche Kolonialgeschichte ist die Geschichte der Nichtbeachtung dieses Rechtes [28].»

Für uns Katholiken sollte die grundsätzliche Stellung gegenüber dem Selbstbestimmungsrecht der Völker klar sein, hat sich doch auch die *Kirche* gerade in den letzten Jahren oft und sehr deutlich zum Interpreten der Rechte der abhängigen Völker gemacht. Papst Pius XII. hat in der Weihnachtsansprache 1955 im Hinblick auf das Kolonialproblem von einer «Präventiv-Befriedung» geredet und die westlichen Völker ermahnt, sie sollten nicht unnütz der Vergangenheit nachtrauern und sich gegenseitig in Vorwürfen über Kolonialismus ergehen, vielmehr sollten sie durch eine aufbauende Arbeit das Problem zu lösen suchen. Je besser sie sich dieser Aufgabe entledigten, umso besser hälften sie diesen jungen Völkern zu ihrer rechtmäßigen Freiheit zu gelangen und sie gleichzeitig vor einem falschen Nationalismus zu bewahren. Dieser falsche Nationalismus sei im Grunde genommen ihr schlimmster Feind. Dieser könnte sie eines Tages,

---

27 Decker a. a. O. 293.
28 Das Naturrecht, Innsbruck-Wien 1950, 429 f.

zum Vorteil eines Dritten, gegeneinander aufbringen. «Eine gerechte und fortschreitende politische Freiheit soll im gegebenen Augenblick jenen Völkern nicht verweigert oder verhindert werden.» Dieser letzte Satz ist in die Enzyklika «Fidei donum» aufgenommen und so noch doppelt unterstrichen worden [29].

Auch die afrikanischen Bischöfe haben in den letzten Jahren wiederholt einzeln oder gemeinsam zu diesen Fragen Stellung genommen. In einem sehr bedeutenden, 60 Seiten umfassenden Hirtenbrief vom 11. Juli 1953 haben die Erzbischöfe und Bischöfe des Tanganyika die Richtlinien für die soziale, politische und religiöse Zukunft des Landes aufgestellt. Die weiße Regierung und die schwarze Elite kann da nun nachlesen, wie die Kirche in diesen Belangen denkt. «Die Akrikaner haben begonnen, sich selber und andere klarer im Lichte der christlichen Offenbrung zu sehen, und sie werden sich täglich mehr ihrer Würde als Menschen bewußt. Besonders unter denen, die die Vorteile der Schulung genossen haben, findet man ein stetig wachsendes Verlangen, eine aktive Rolle in der Entwicklung und Leitung ihres Landes zu spielen. Niemand schaut mit mehr Freude auf diese Entwicklung im Tanganyika als die Kirche ... Die gegenwärtige Regierung ist verantwortlich für die Entwicklung der politischen Institutionen und für das Schicksal des Volkes als ganzes, und muß ihm für jetzt und für die Zukunft den Fortschritt und die Sicherheit grundlegen, die in einer sehr komplexen und rivalisierenden Welt für unabhängige Nationen notwendig ist. Es ist klar, daß das von allen ersehnte Ziel ein sich selbst verwaltendes Gebiet ist ...[30].»

Eine weniger ausführliche, aber angesichts der Umstände mehr Aufsehen erregende Erklärung haben die Bischöfe von Madagaskar im Dezember 1953 herausgegeben. Sie sagen zuerst, daß die Kirche keine politische Macht sei und sich nicht für diese oder jene Regierungsform ausspreche und auch nicht den Zeitpunkt bestimme, wann ein Volk in der Lage sei, sich selber zu regieren. Aber grundsätzlich nähme sie Stellung zu diesen Fragen und setze sich für die Rechte der Menschen und Völker ein. «Die Kirche wünscht sehnlichst, daß die Menschen wie die Völker Fortschritte machen auf dem Weg zu größerem Wohlstand und daß sie immer mehr Verantwortlichkeiten übernehmen. Die Größe des Menschen kommt daher, daß er frei und verantwortlich ist. Die politische Freiheit ist eine dieser grundlegenden Freiheiten und Verantwortlichkeiten. Wenn man nicht im Genusse derselben ist, so beweist das, daß die Evolution noch nicht vollendet und nur vorübergehend ist. Deshalb anerkennt die Kirche das Recht der Völker auf Selbstregierung als ein Naturrecht ...» Die Presse der französischen Kolonisten hat diese Erklärung als «Dämagogie» gebrandmarkt, die nicht geduldet werden dürfe, und der Hochkommissar von Madagaskar, M. Bargues, kam in der Neujahrsansprache darauf zurück und sagte an die Adresse der Bischöfe: «Es ist bedauerlich, daß Leute, die zu den geistigen Führern der Bevölkerung gehören, sich von den Lehren der Schrift entfernen und in einer amtlichen Erklärung zu

[29] Vgl. AAS 1956, 39 f. Fidei donum (Ausgabe Räber Luzern 1957), 4.
[30] Africans and the christian way of life, Tabora 1953, 35 f.

Manövern ermuntern konnten, die den Umsturz der gegebenen Ordnung und die Abtrennung eines integrierenden Bestandteiles der Republik von der französischen Gemeinschaft zum Gegenstand haben. Es bleibt zu wünschen, daß dieser Appell nicht gehört werde [31].»

Noch manche ähnliche grundsätzliche Erklärungen der Kirche wären hier wiederzugeben, auf die wir nicht eingehen können [32]. Wir weisen nur noch hin auf einen letzten Hirtenbrief, den Mgr. Rolland, Bischof von Antsirabé (Madagaskar) anfangs 1957 an seine Christen gerichtet hat im Hinblick auf die damals bevorstehenden erstmaligen Wahlen für die Provinzräte. Er betont die Wichtigkeit dieser Wahlen und ruft die Christen auf, ihre staatsbürgerliche und christliche Stimmpflicht zu erfüllen. Dann sagt er: «Ihr habt das Recht und die Pflicht, euer Land zu lieben und seine Unabhängigkeit zu wünschen und zu fördern. Dieses Recht und diese Pflicht sind in das Herz aller Menschen eingeschrieben und niemand kann es euch verweigern ...[33].»

3. *Probleme für den Missionar*

Wenn die grundsätzliche Auffassung der Kirche in diesen Fragen klar ist, so ergeben sich nichtsdestoweniger in der Praxis für den Missionar nicht geringe Schwierigkeiten.

Zuerst besteht die Gefahr, daß der Missionar zu wenig Kenntnis hat von dem, was tatsächlich in Afrika vor sich geht. Er lebt auf seiner Station und geht auf in der Sorge für seine Christen. Gut orientierende Zeitungen und Zeitschriften, speziell für seinen Erdteil, gibt es wenige, oder er hat auch keine Zeit dafür. Die politischen Umwälzungen werfen noch keine direkten Wellen bis zu seiner Station, und so kann es geschehen, daß er vielleicht gar nicht viel davon weiß.

Vorausgesetzt aber, er sei genügend orientiert, bedroht ihn eine weitere Gefahr, daß er sich innerlich nicht umstellen kann. Er ist ja zu einer Zeit ins Land gekommen, wo man so etwas noch nicht ernst nahm, und jedem Menschen geht es schwer, eine einmal angenommene Haltung zu ändern. Hat er nicht noch jene halbnackten Buben gekannt, die damals in die Schule kamen und jetzt so groß tun wollen, als ob die Welt auf sie gewartet hätte? Handelt es sich nicht bloß um einen Klüngel ehrgeiziger Streber, die so Lärm machen, während das Volk sich wohl genug fühlt unter der Kolonialmacht? Diese Leute sind doch gar nicht fähig, ihr Land selbst zu regieren. Man würde wieder in die Barbarei oder in die Diktatur oder jedenfalls in eine grenzenlose Korruption zurückfallen ...

Diese Haltung kann weiterbestehen, selbst wenn ein Land nun tatsächlich selbständig geworden ist. Es kann da Missionare geben, die sich zu

---

31 Vgl. Freiburger Nachrichten 1. Febr. 1954.

32 Die wichtigsten dieser Texte sind gesammelt in: Hiérarchie catholique et morale coloniale, Tam-Tam 4 (Paris), Nov. 1954, 97 pp. — Ferner gibt P. A. Rétif SJ in seinem Artikel «L'Eglise et le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes» eine reiche Literatur an, in: La Documentation Catholique 39 (Paris 1957), 417—424. Auch Heft 4 von Fede e Civiltà 55 (Parma 1957) ist dem Thema Colonialismo e Missioni gewidmet. Wertvoll ist auch P. Gheddo, Il risveglio dei popoli di colore, Bologna 1956.

33 Abgedruckt in: Afrique Nouvelle, (Dakar) 29 janv. 1957.

wenig bewußt sind, daß sie als Gast in einem fremden Lande leben und daß man als Erstes von einem Gast erwartet, daß er in Ehrfurcht den Sitten und Gebräuchen und Institutionen des betreffenden Landes begegnet — sonst soll er es besser verlassen! Wir dürfen nicht übersehen, mit welchen Ehren der Hl. Vater die neuen Staatschefs empfängt und sie beglückwünscht und für ihre Aspirationen volles Verständnis hat; wie er das entsprechende Volk um seiner selbst willen anerkennt und ehrt, und nicht etwa bloß mit dem Hintergedanken, dadurch etwas für die Mission erpressen zu können. Diese Haltung des Vaters der Christenheit muß sich auf all seine Sendboten in der weiten Welt übertragen. Wenn dem schon so wäre, hätte Pandit Nehru nicht die bekannte Unterscheidung machen müssen: «Es gibt verschiedene Arten ausländischer Missionare in Indien. Viele leisten hervorragende Arbeit. Wir möchten ihnen wahrhaftig nicht hinderlich sein. Im Gegenteil, wir ermutigen sie. Es gibt aber auch Missionare, die einfach unfähig sind, sich der neuen Lage in Indien anzupassen[34].»

Zu dieser Schwierigkeit der innern Umstellung kommen noch grundsätzliche Bedenken. Das kann einmal das sein, was wir schon im ersten Teil gesehen haben, und was Einheimische die «christliche Versuchung» nannten[35], und die sich in unserm Fall so stellt: man sagt sicht, das Kolonialsystem sei ein günstiges Klima für die Missionierung, deshalb soll man es so lange als möglich erhalten; was nachher komme, wisse man nicht, oder man könne es ahnen.

Der heikelste Punkt von allen ist der, daß man in Afrika eben faktisch noch unter der Kolonialregierung lebt und man es mit ihr nicht verderben will und darf. Diese aber hat natürlich scharfe Augen für all das, was die Missionare in dieser Richtung sagen oder tun. Diese stehen so zwischen Szylla und Charybdis, zwischen der legitimen Autorität und der nationalen Gruppe, die nicht selten den Charakter von «Aufständischen» hat, da sie eben ihre Ansprüche erkämpfen müssen. Pandit Nehru war im Gefängnis, Soekarno war im Gefängnis, Kwame Nkrumah war im Gefängnis ... Dieser letzte hat offenbar schon recht, wenn er in seinem Bekenntnisbuch «Towards Colonial Freedom» schreibt: «Erwarten, daß England oder Frankreich oder irgend eine andere Kolonialmacht ihre Kolonien nur solange unter Vormundschaft behält, bis sie sie — in ihrem Sinn — als fähig zur Selbstregierung erachten, das ist ein Irrtum, eine totale Selbsttäuschung! Die Kolonialmächte können sich den Luxus nicht leisten, sich selbst zu exproprieren. Sich vorstellen also, diese Kolonialmächte würden je einmal ohne Zwang ihren Kolonien die Freiheit und Unabhängigkeit auf einer Silberplatte anbieten, das wäre der Höhepunkt der Verrücktheit[35a]!» So wird es unvermeidlich sein, daß die Übergangszeiten zu schweren Spannungen führen.

All diese Schwierigkeiten kann man nicht wegleugnen. Man muß sie

---

[34] Eine sehr lesenswerte Abhandlung, wie sich der Missionar diesen Völkern gegenüber einstellen soll, gibt Mgr. J. Malenfant OFMCap, La vocation missionnaire, Gorakhpur (o. J.).

[35] Vgl. Présence Africaine, Févr.-Mars 1956, 9.

[35a] Zit. in: Présence Africaine, Déc. 1955-Janv. 1956, 101.

ernst nehmen. Man kann deshalb aber auch nicht die vorher aufgestellten Prinzipien umstürzen. Die Frage ist nur, wie man diesen Prinzipien in der Praxis nachleben könne. Jedenfalls verlangt das eine sehr große Klugheit, die das Verhalten für den Einzelfall diktieren wird. Der Missionar soll sich nicht in Parteikämpfe einlassen. Überhaupt soll er sich nicht in die konkreten Einzelheiten, die Frage des Zeitpunktes usw. einmischen. Das auszumachen ist Sache der Politiker, nicht der Priester. Er soll aber Schützer des Rechtes sein und die allgemeinen ethischen Grundsätze, die die Kirche zu den ihrigen gemacht hat, selber kennen und bekannt machen und auch offen dazu stehen. Es muß doch nicht notwendig so sein, daß nur die Kommunisten jene Völker politisch aufklären und von unserer Seite alle schön stille bleiben. Im Bewußtsein, daß die Zeit, ob wir wollen oder nicht, zugunsten der nationalen Gruppe und zu ungunsten der Kolonialregierung schafft, dürfen wir den Anschluß an die Kräfte der Zukunft nicht verpassen. Wir sollen uns darum freuen, wenn «unsere» Leute da mitmachen, um so auch die christlichen und gemäßigten Elemente in die Bewegung und wenn möglich in die Führung hineinzubringen, und wir sollen sie nicht scheel anschauen, wenn sie bekennen, daß sie, weil sie Christen sind, deshalb nicht weniger Afrikaner sein wollen [36].

Bei allem Verständnis für die nationale Bewegung müssen wir diese aber doch «taufen». Es sollte immerhin ein Unterschied sein zwischen dem nationalen Denken und Fühlen und den Methoden des Vorgehens der Heiden, Mohammedaner und der Christen [37]. Die Christen sollten fähig sein, in Sachlichkeit auf dem Verhandlungsweg ihr Ziel zu erreichen zu suchen, und dabei die tatsächlichen Leistungen Europas nicht ganz zu übersehen. Auch der Hl. Vater ermahnt in «Fidei donum» im gleichen Atemzug, in dem er die Kolonialmächte ermuntert, jenen Völkern eine fortschreitende politische Freiheit zu geben, auch die Einheimischen, «Europa dankbar zu sein für den Fortschritt [38]».

---

36 Vgl. Déclarations des Etudiants Cath. d'Afrique Noire en France, in: Présence Africaine, Avr.-Mai 1956, 157 f.: «Nous, Etudiants Cath. d'Afrique Noire en France, réaffirmons notre volonté de rester à la fois pleinement Chrétiens et pleinement Africains; il ne peut être question pour nous, en aucun cas et sous aucune pression, de choisir entre ces deux fidélités. Nous demandons aux catholiques français de faire l'effort nécessaire pour comprendre les exigences de cette double fidélité à l'Eglise et à l'Afrique ... Nous souhaitons qu'ils réalisent que si beaucoup de Français trouvent dans les conditions économiques et sociales de leur propre pays des obstacles sérieux à une vie chrétienne intégrale, le système colonial se révèle dans les faits comme un obstacle beaucoup plus grand encore à une véritable implantation et à l'épanouissement d'un christianisme authentique ... C'est en pleine confiance que nous nous adressons aux catholiques de France et leur demandons de ne pas se laisser arrêter par des préjugés. Nous sommes persuadés que notre foi commune reste le meilleur terrain d'entente et notre plus grand espoir est de pouvoir trouver chez tous nos frères catholiques un véritable esprit international, une acceptation loyale du ‚devoir de décolonisation' et la reconnaissance de nos responsabilités d'hommes et de chrétiens africains ... Nous attendons de l'Eglise missionnaire qu'elle fasse confiance à notre sens chrétiens et que, d'une façon plus générale, elle accorde aux élites chrétiennes une audiance de plus en plus large; qu'elle ne se laisse pas rebuter par notre véhémence. Nous sommes convaincus que notre effort va dans le sens de la Mission théologiquement envisagée: l'implantation de l'Eglise en Afrique ...»

37 Vgl. F. M. Stratmann OP, Die Heiligen und der Staat, Frankfurt a. M. 1949.

Es wäre also verfehlt und gefährlich, wenn sich die Missionare an der nationalen Bewegung desinteressieren, sich von ihr distanzieren oder an ihr bloß als Bremsklötze wirken würden. Dr. Kwame Nkrumah, der heutige Ministerpräsident von Ghana, antwortete in einem Interview mit dem Amerika-Neger und Schriftsteller R. Wright, auf die Frage: «Wer hat in der Goldküste gegen ihre Bemühungen, das Volk zu organisieren, als erster opponiert?» ohne Zögern: «Die Missionare [39]». Auch sonst klagen viele Afrikaner, daß sie bei den Missionaren so wenig Verständnis und Rat und Führung finden für ihre politischen Aspirationen [40]. Müssen wir uns dann wundern, wenn so viele, die wir in den Primarschulen in unsern Händen hatten, sich später von der Mission abwenden; wenn die Katholiken in den nun da und dort erstandenen Parlamenten im allgemeinen schlecht vertreten sind? In den ersten Wahlen in Uganda 1955 kamen die Katholiken, obwohl sie zahlenmäßig bedeutend stärker sind als die Protestanten, sehr schlecht weg. Im Ministerrat des Protektorates findet sich neben vier Protestanten nur ein Katholik; im Gesetzgebenden Rat sind die Katholiken auch in der Minderheit. Für die ersten Wahlen in den Gesetzgebenden Rat von Nyasaland 1956 waren für die fünf Sitze, die den Schwarzen eingeräumt wurden, 17 Kandidaten aufgestellt. Kein einziger von ihnen war ein Katholik, obwohl dort 400 000 Katholiken 290 000 Protestanten gegenüberstehen [41]. Das sind Warnzeichen, die wir verstehen sollen! Wohl stimmt, daß die Regierung dort die Protestanten bisher begünstigte. Aber vielleicht liegen die Ursachen noch tiefer, nämlich darin, daß die katholische Mission die Jugend zu wenig staatsbürgerlich schulte und auch zu wenig fähige Kandidaten heranzubilden verstand. Es scheint der erhabenen Auffassung vom Priestertum in der katholischen Kirche etwas die Gefahr anzuhaften, daß es leicht in das umschlägt, was man Klerikalismus nennt: daß man lieber gefügige, als stark auftretende Laien zu haben wünscht. Der Protestantismus ist als Laienkirche seinem Wesen nach und auch von der Geschichte her mehr mit dem Laientum

---

38 Fidei donum S. 4. Es geht allerdings nicht leicht, den Afrikanern Dankbarkeit gegen Europa beizubringen, denn sie sehen weniger, was Europa für sie getan, als vielmehr, was Europa von ihnen geholt hat. Aber das sieht doch jedermann ein, daß folgende Darstellung der Kolonisierung nicht «getauft» ist: «Coloniser c'est ravaler les indigènes au rang de la bête, les pourrir par une éthique importée et décadante, les alcooliser et, enfin, atomiser leur consciences par un christianisme déshumanisé, trouble et putride ...» Die Spitäler in Afrika seien nur «quelques hospices où le nègre constitue un cobaye de premier choix pour chercheurs dilettantes ou ambitieux, sans science et sans aveux, en quête de renommée ... Les missionnaires, autre type de commerçants, méritent une place de choix dans cette œuvre barbare que fut la colonisation ...» So schreibt Maghemont Diop, in: Les Etudiants Noirs parlent (Présence Africaine, Paris 1952), 148, 159, 227.

39 R. Wright, Schwarze Macht, Hamburg 1956, 57.

40 So schreiben z. B. kath. Studenten der Makerere Universität in Uganda: «Many African Catholics contend that there is something wrong with the very system of our Mission educational system; that it does not foster individual initiative to prepare for a career in public life. Some say that there is very little support forthcoming from the parish priests. Others that there is a very grave barrier, even more tragic than colour-bars, for the causes are more refined and less obvious ...» The Makerere Augustine News Letter 2 (1954), 4.

41 Fides 8. Okt. 1955 und 31. März 1956.

verbunden und sucht auch heute in Afrika im allgemeinen seine Leute besser zu fördern und auf bedeutende Posten zu bringen. Es ist Zeit, daß auch wir katholische Missionare den afrikanischen Laien in seinem eigensten Bereich, der Wirtschaft und Politik nach den ethischen und christlichen Grundsätzen, voll ernst nehmen und stützen und fördern!

Bischof W. van Bekkum SVD von Ruteng (Flores), der sich durch seine bemerkenswerte Ansprache am missionsliturgischen Kongreß in Assisi bekannt gemacht hat, hat kürzlich eine Botschaft an die Christen des Abendlandes erlassen. Er bittet sie um Verständnis für die nationalen Bewegungen in den außereuropäischen Ländern. Denn oft fallen auch die Christen der Heimat über Nationalführer der Kolonien oder ehemaligen Kolonien her und sagen im Ton des Vorwurfes: «Konnte die Mission ihre Katholiken nicht zu einem bessern Gehorsam erziehen?» Der Bischof verteidigt die nationalen Bestrebungen und sagt u. a.: «Die Kirche, soweit sie im Missionszustand ist, kann wohl in einem Land existieren, das nicht frei ist; aber da sie ein sozialer Körper ist, kann sie den Zustand des Vollalters nur erreichen in einem autonomen Land [42].»

Mission bleibt auch heute noch Ausbreitung der Kirche als Reich Gottes, das zu uns gekommen ist. Aber wir dürfen bei diesem Reich Gottes, so wenig wie bei dessen Gründer, nicht einem Monophysitismus verfallen und *nur* das Göttliche sehen. Das Reich Gottes auf Erden will sich einsenken in irdische Fundamente, und es hat nur Bestand und findet seine volle Entfaltung, wenn diese Fundamente tragfest sind, wenn diese Grundfesten der Civitas Dei sind: die freie, mit allen naturhaften Rechten und Würden versehene Person und die freie und in Ehren dastehende Nation.

Miscellanea

An der Spitze einer Bewegung, die *indische Musik für Liturgie und Gottesdienst* auszuwerten, steht der kanadische Kapuziner P. *Edmund.* Er studierte vorgängig einheimische Musik an der Universität in Allahabad und machte die entsprechenden Abschlußexamen. 1956 veranstaltete er einen zweimonatlichen Sommerkurs zur Einführung in die indische Musik, an dem bereits 75 Interessenten aus verschiedenen Missionen teilnahmen. Die Abschlußprüfungen des Kursus wurden von der Universität Allabad anerkannt. — Schon vorher, 1955, veröffentlichte er ein schmales Heftchen *«Gospel Scenes in Indian Dances»* (48 pp. S. S. H. M., 32, Thornhill Road, Allahabad U. P., India). Es enthält vier biblische Bilder (die Weisen aus dem Morgenland, Jesus und die Samariterin, die Parabel der klugen und törichten Jungfrauen, Maria Magdalena) mit indischem und englischem Text, Musikbegleitung und Tanzbeschreibung und läßt auch den europäischen Leser wenigstens ahnen, wie fruchtbar sich solche Versuche zunächst für die paraliturgischen Veranstaltungen und später auch für die Liturgie selbst auswirken müssen.

Beckmann

---

42 Message aux chrétiens d'occident, in: Eglise Vivante 9 (1957) ,83—86.

La Charité Apostolique, fondement moral constitutif de l'activité missionnaire

Par And. V. *Seumois*, O.M.I., Rome (2

Religion ou charité?

La vertu de religion, quoique se posant comme mobile ultime et commandant intrinsèquement l'activité missionnaire sous son aspect cultuel, ne peut pas lui servir de fondement moral constitutif parce qu'elle se situe typiquement dans l'ordre naturel dc la création, tandis que la mission appartient en propre à l'ordre de la rédemption; et la frappe morale de base n'est pas la même dans ces deux ordres. Nous touchons ici, dans ces perspectives absolument fondamentales, le nœud de la question; à cela rien d'étonnant, car la source de jaillissement vital d'une fonction aussi pleinement et parfaitement ecclésiale que la mission, ne peut que coïncider avec la vertu qui détient le primat dans la vie de l'Eglise, société rédemptrice. La question, en effet, pourrait se poser: comme la religion influe intrinsèquement dans la mission et dans toute activité ecclésiastique relativement à leur portée cultuelle, cet aspect cultuel n'est-il pas plus foncier et primordial puisque la mission et la rédemption, quoique intimement marquées par la charité, puisent en dernière analyse, de par leur ordonnance ultime, leur pleine signification précisément dans leur portée de glorification de Dieu et donc dans la vertu de religion?

La religion, avons-nous dit, se pose typiquement dans l'ordre naturel de la création, et non dans celui de la rédemption, auquel appartient en propre l'Eglise et la mission, et qui forme un tout moralement caractérisé.

Indépendamment de l'élévation surnaturelle, la religion, vertu morale, appartient à l'honnêteté naturelle; n'étant pas vertu théologale, elle a cependant Dieu comme objet, c'est ce qui lui confère une place unique et éminente parmi les vertus morales. Mais elle ne vise pas Dieu comme Fin dernière surnaturelle — et c'est ce qui la distingue des vertus théologales —, car elle règle les rapports naturels de dépendance révérentielle de la créature vis-à-vis du Créateur, de Dieu Souverain Bien, de Dieu Fin dernière dans l'ordre naturel. Cette place éminente de la religion lui confère, dans cet ordre naturel, le primat sur toutes les autres vertus, si bien qu'il conviendrait peut-être de la ranger parmi les vertus cardinales plutôt que de la considérer comme humble petite partie potentielle de la justice[43]. Mais cette primauté ne peut s'exercer que dans l'ordre naturel, où la relation de l'homme à Dieu est celle de la dépendance révérentielle de la créature vis-à-vis du Créateur Tout-Puissant.

Dans l'ordre surnaturel, en effet, celui de l'élévation de l'homme à la participation à la vie divine par la grâce, cette grâce qui nous autorise

[43] Lottin O. OSB, La définition classique de la vertu de religion, Ephemerides Theologicae Lovanienses, 1948, pp. 333—353.

à nous adresser à Dieu en tant que notre Père, la relation de l'homme à Dieu est celle de l'amour filial d'enfants adoptifs envers le Père céleste, envers Dieu surnaturellement communiqué; le fondement de la relation ne se situe plus proprement dans la dépendance ou la soumission, avec la dévotion respectueuse et l'hommage révérentiel qui en résultent, mais bien dans l'amour filial, de telle sorte que la religion cède ici le primat à la charité surnaturelle envers le Père. La religion toutefois, continue à intervenir; mais pour pouvoir s'insérer dans l'ordre surnaturel, elle a besoin, comme vertu naturelle, d'être surnaturalisée par l'influence surélevante des vertus théologales sur ses actes naturels de religion, bref, elle doit être «informée» par la charité théologale [44], qui la supplante en ce sens qu'elle en surélève les actes tout en respectant son ordonnance naturelle native. Les perspectives de liturgie cosmique envers le Maître de l'univers cèdent le pas à l'amour filial de l'humanité envers son Père du ciel [45].

L'ordre de la rédemption se distingue à la fois de l'ordre naturel, du fait qu'il est surnaturel, et de l'odre de la pure surnature, du fait qu'il concerne la surnature déchue pour la restaurer, et aussi du fait qu'il la restaure en en dépassant de loin les perspectives et les caractères originaux: «mirabilius reformasti» proclame la liturgie. L'ordre de la rédemption forme un tout très typique où la charité théologale occupe encore la première place, mais avec, au premier plan, une nouvelle orientation: celle de la charité surnaturelle envers le prochain. L'œuvre de la rédemption implique une nouvelle relation entre l'humanité et Dieu. Le Christ, en effet, intervient comme médiateur pour accomplir au nom de l'humanité déchue et en tant que Dieu, la restauration rédemptrice; et il l'accomplit en associant à son œuvre les rachetés qu'il réunit tous ensemble à sa personne dans l'Eglise en un même Corps Mystique, avec les étonnantes conséquences qui en dérivent par rapport à l'amour mutuel entre les hommes: «Nous qui sommes plusieurs, notait Paul, nous ne faisons qu'un seul corps dans le Christ, et chacun en particulier nous sommes membres les uns des autres» [46].

La restauration rédemptrice rétablit, avec l'odre surnaturel, la relation de fils adoptif vis-à-vis de Dieu surnaturellement communiqué (Gal. 4/4—7), mais, de plus, il ajoute une relation nouvelle de nature plus intime encore et plus parfaite: celle de «coopérateur du Christ [47]», d'associé dans l'œuvre de la rédemption divine de l'humanité [48]. La déclara-

---

[44] Il suffit pratiquement de mentionner la charité, car la foi est elle-même agissante par la charité (Gal. 5/6), ainsi que l'espérance qui opère par la charité (Rom. 5/5).

[45] Cet amour filial se motive dans l'amour paternel de Dieu et est désigné pour y répondre; l'appel à la filiation adoptive est de la part de Dieu une entreprise de pure charité: «Voyez quel amour le Père nous a témoigné pour que nous soyons appelés enfants de Dieu; car nous le sommes» (I Jo. 3/1).

[46] Rom. 12/5; cf. I Cor. 12/27, Jo. 15/5.

[47] II Cor. 6/1; cf. I Cor. 3/9.

[48] C'est ce que Pie XII affirme en parlant du Christ Rédempteur: «Voluit tamen per adspectabilem, in quam homines coalescerent Ecclesiam, ut per eam omnes in divinis impertiendis Redemptionis fructibus sociam quodammodo sibi operam praestarent.

tion du Christ lors du discours après la cène est très éclairante: de la condition d'esclaves condamnés (entre le péché originel et la promesse du Rédempteur), et de celle de fils ré-adoptés mais encore serviteurs à la merci du bon plaisir du Maître (Gal. 3/23—25, 4/1—3) dans l'accomplissement de la réconciliation (entre la promesse et la passion du calvaire), les hommes passent, avec l'accomplissenment de la rédemption, à la condition nouvelle et surprenante d'amis et de frères de l'Homme-Dieu: «Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis», pour réaliser l'œuvre même du Christ: «Vous êtes mes amis si vous réalisez ce que je vous prescris ..., c'est moi qui vous ai choisis et constitués, pour que vous agissiez et portiez du fruit, et que votre fruit demeure»; et cette activité d'associé du Christ dans l'œuvre même du Christ, l'œuvre rédemptrice, est tout entière et fondamentalement marquée par la charité divine envers l'humanité, la même charité qui puise son principe dans l'amour total du Christ pour le salut des hommes: «Ceci est mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés ..., ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres» (Jo. 15/12—17).

C'est précisément là le «commandement nouveau» qu'est venu apporter le Christ [49], nouveau non parce qu'il n'existait pas avant [50], mais bien parce que transformé par un nouveau motif: «sicut dilexi vos», l'amour rédempteur du Christ pour toute l'humanité; parce que chargé d'une intimité toute nouvelle par suite des liens intimes de fraternité dans le Corps mystique; parce que transposé dans son ordre de proximité naturelle et élargi dans son extension de façon à embrasser l'humanité tout entière; et parce que occupant une place nouvelle dans la vie morale: la place de primauté, non pas évidemment en ce sens qu'il supplanterait la charité envers Dieu, mais dans le sens qu'il accentue et caractérise la charité théologale dans la perspective de l'amour du prochain [51]. C'est ainsi qu'il

---

Sicut enim Dei Verbum, ut doloribus cruciatibusque suis homines redimeret, nostra voluit natura uti, eodem fere modo per saeculorum decursum utitur Ecclesia sua, ut inceptum opus perennet» (Pie XII, Mystici Corporis, AAS 1943, p. 199). On peut signaler à ce sujet le commentaire apostolique offert par le P. de Menasce: «Nous qui sommes ses amis, il lui plaît de nous charger de lui gagner des amis: c'est le privilège qu'il accorde à ceux qu'il nomme spécialement ses Amis dans le Discours après la Cène. C'est qu'il veut les faire participer à une œuvre qui est par excellence la sienne, l'acquisition de son peuple, la formation et la croissance de son Corps» de Menasce, Catholicité ..., art. cit., p. 11).

49 «Je vous donne un commandement nouveau: que vous vous aimez les uns les autres; que, comme je vous ai aimés, vous aussi vous vous aimez les uns les autres. C'est à ceci que tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres» Jo. 13/34—35 (cf. I Jo. 3/23).

50 Dans l'état de nature, il aurait fallu aimer le prochain en tant que créature de Dieu; dans la surnature pure, il fallait en outre l'aimer en tant que frère dans l'adoption divine; et dans l'état de surnature déchue mais relevée en promesse (dans l'alliance primitive ou mosaïque), le commandement avait déjà été donné: «Tu aimeras ton proche comme toi-même (Lev. 19/18). S. Jean d'ailleurs confirme que ce commandement existait dès les débuts (I Jo. 2/7—8, 3/11—12). Mais c'est seulement avec l'accomplissement de la rédemption par le Christ et l'alliance nouvelle que la charité envers la prochain s'affirme dans le plein relief qui lui revient dans l'ordre de la rédemption, au point qu'elle se charge d'un sens nouveau très caractéristique, instinctivement désigné dans l'Eglise par «charité évangélique».

faut assigner le primat, dans la morale néotestamentaire, à la vertu de charité envers le prochain, selon ce qu'affirme S. Paul: «Celui qui aime son prochain a accompli la loi ..., l'amour du prochain est la plénitude de la loi [52].»

On voit par ces considérations que la vertu de religion influe intrinsèquement dans l'ordre de la rédemption grâce à la surélévation que confère à ses actes la charité surnaturelle. Mais comme elle doit céder le primat à cette dernière dans tout l'ordre surnaturel, et plus typiquement à la charité théologale envers le prochain dans l'ordre de la rédemption [53], donc dans l'Eglise et dans tout le ministère ecclésiastique, «ministère de la réconciliation» (II Cor. 5/18), auquel appartient en droite ligne l'apostolat missionnaire, c'est cette charité envers le prochain qui détient la place de fondement moral constitutif de la mission.

---

51 «Un second commandement est égal au premier: Tu aimeras ton prochain ...» Mt. 22/36—40.

52 Rom. 13/8—10 (Cf. I Jo. 4/21, Gal. 5/14, Jacq. 2/8, I Pet. 1/22; et Eph. 1/4 à condition d'unir «in caritate» au verset 4, ainsi que le fait la Vulgate). — «Il semble que les Evangiles et les Epîtres insistent plus sur l'amour du prochain que sur l'amour de Dieu ... L'amour proprement chrétien est donc, comme tel, tout incliné vers les autres» (Gilleman G., SJ, Le primat de la charité en théologie morale, «Museum Lessianum», sect. Théol., n. 50, Desclée De Brouwer, Bruxelles 1954, 2e éd., pp. 211—212). Toutefois le P. Gilleman n'a pas cru devoir approfondir ce point. Un essai dans ce sens fut tenté par le P. Deman OP (La charité fraternelle comme forme des vertus, La Vie Spirituelle, Mars 1946, pp. 391—404), mais sans apporter à la question l'éclairage intense que nous venons de déceler dans l'analyse de la moralité de base distinguant l'ordre de la rédemption de celui de la surnature pure. Il donne cependant ce confirmatur scripturaire qui mérite d'être cité: «Saint Paul se conformait à la même vérité lorsqu'il souhaitait «être lui-même anathème du Christ pour ses frères, pour ses parents selon la chair», la race d'Israël (Rom. 9/3); ou bien lorsqu'il déclarait aux chrétiens de Philippes d'être divisé entre le désir de s'en aller pour être avec le Christ et la nécessité de demeurer dans la chair à cause d'eux (Philip. 1/23—24). Ces extrémités de sentiments sont étranges. Seul l'amour du prochain se montre capable, chez saint Paul, d'infliger à l'amour de Dieu la sorte d'arrêt ou de suspension dont il vient d'être parlé» (p. 404). Ces considérations ont leur valeur, bien que, de la façon dont elles nous sont ici présentées, elles laisseraient peut-être supposer un certain antagonisme entre l'amour de Dieu et celui du prochain: ce dont il ne peut pas être question. Nous pouvons aussi apporter cet autre confirmatur qui nous paraît hautement significatif: le jugement dernier, tel que le Christ lui-même nous l'a présenté, porte typiquement et exclusivement sur la charité fraternelle envers tout le prochain uni à la personne même de Jésus (Mt. 25/34—40), charité à interpréter évidemment non seulement comme assistance corporelle, mais aussi et surtout comme assistance spirituelle. Or ce qui est typique du jugement dernier, couronnement solennel de l'œuvre rédemptrice, doit l'être aussi de toute son économie interne profonde. D'où le primat de la charité théologale envers le prochain, dans l'ordre de la rédemption.

53 C'est ce sens que le P. Congar veut donner au texte «Je veux la miséricorde et non le sacrifice» (Osée 6/6), repris personnellement par le Christ (Mt. 9/13, 12/7) avant d'instituer le sacerdoce proprement rédempteur: «... Jésus substitue à l'ancien culte et à ses sacrifices l'exercice de la miséricorde. Le dépassement, qu'il annonce, du temple et du système cultuel judaïque, ne s'opère pas seulement par l'avènement d'un sacrifice, d'un culte et d'un temple nouveaux, ceux de son corps, mais également par la promulgation d'une loi nouvelle, celle de l'agapè» (Congar, Jalons pour une théologie du Laïcat, «Unam Sanctam» n. 23, Ed. du Cerf, Paris 1953, p. 225).

On peut préciser que la charité dont il s'agit est la charité proprement apostolique. Sans doute n'y a-t-il qu'une seule vertu de charité théologale, indivisible en espèces variées; mais on peut toutefois y distinguer diverses formes caractéristiques.

La charité théologale est propre à l'ordre surnaturel. Mais alors que dans l'ordre de surnature pure l'accent est mis sur l'amour filial envers Dieu dont la bonté nous appelle à participer surnaturellement à la vie divine, et conséquement sur l'amour fraternel envers nos proches qui partagent avec nous la filiation divine adoptive, toutefois, dans l'ordre de la rédemption, l'accent est mis sur la personne du Rédempteur, le Christ Dieu fait Homme, qui, dans son amour rédempteur, unit à sa personne et à son œuvre l'humanité entière dans l'étroite association que réalise l'Eglise, Corps mystique du Christ, si bien que le Christ, devenu «semblable à nous» et par là notre proche, notre ami, notre frère et unissant intimement en lui toute l'humanité, donne à la charité envers le prochain, uni à lui en une seule personne mystique, un sens nouveau profondément théologal, tout en lui conférant le primat sur la simple charité telle qu'elle se vérifie dans l'état de surnature pure. La relation de charité des fils adoptifs vis-à-vis du Père est rétablie par la rédemption, mais elle devient subordonnée à celle de frères-associés vis-à-vis du Christ; cette dernière non seulement conditionne la première, mais elle est tout à fait propre et fondamentale dans l'odre de la rédemption, par suite de l'intervention et des prérogatives du Médiateur [54]. C'est par l'humanité du Christ, devenu notre «proche», dont la grâce personnelle n'est rien d'autre que sa grâce capitale, donc intrinsèquement ordonnée à l'humanité tout entière [55], que la charité envers Dieu, liée maintenant à l'amour du Christ seul Médiateur, devient elle-même charité envers notre prochain dans le même élan qui la pousse vers le Christ et vers les hommes, associés à sa personne et à son œuvre en un seul Corps mystique [56].

Cette éminente charité théologale propre à l'ordre de la rédemption est celle qui doit retenir notre attention, bien que les productions courantes de théologie morale se contentent ordinairement de porter leurs investigations sur la charité propre à l'état de surnature pure, sans faire, du moins, les distinctions utiles.

---

[54] «Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre» (Mt. 28/18); «Je dispose en votre faveur du Royaume, comme mon Père en a disposé en ma faveur» (Lc. 22/29); «Un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ-Homme, qui s'est donné en rançon pour tous» (I Tim. 2/5). D'où la nécessité de passer par le Christ pour arriver au Père, selon la gradation si bien exprimée par Paul: «Tout est à vous, mais vous appartenez au Christ, et le Christ est à Dieu» (I Cor. 3/23), en conformité avec la déclaration expresse de Jésus: «Je suis le chemin, la vérité et la vie; personne ne va au Père sinon par moi» (Jo. 14/6).

[55] Thomas d'Aquin, Sum. Theol., III, 8, 5.

[56] Cette quasi-identification de la charité envers la Christ (charité envers Dieu en même temps qu'envers notre Proche, notre Frère) avec la charité envers l'humanité entière (charité envers le prochain), apparaît clairement dans le N.T.: Lc. 9/48, 18/5, Mt. 25/40 et 45, Ac. 9/4—5.

Le motif formel ne peut être que la bonté divine se communiquant surnaturellement, non seulement par la grâce de la filiation adoptive, mais aussi, et de façon primordiale, par la grâce rédemptrice. Le motif formel est donc proprement l'amour rédempteur du Christ [57], en relation à l'amour du Père pour le Christ Sauveur [58]. Et la grâce rédemptrice, qui nous rend frère-associé du Christ dans l'unité du Corps mystique, en même temps qu'elle nous restitue dans l'adoption divine, constitue le fondement créé de l'habitus de charité, infusé par le Christ comme participation créée de son amour. Ainsi c'est par le Christ [59] qu'on aime le Christ, et en lui [60] tous nos frères dans le Corps mystique [61]. Ces frères, nos co-associés dans le Christ, sont le sujet de notre charité théologale, en vertu précisément de la relation intime de toute leur personnalité, corps [62] et âme, sentiments et facultés intellectives, au Christ-Total, dont ils constituent une valeur, une richesse. D'où le caractère d'amour bienveillant qui s'attache à la charité théologale, car si c'est à cause du Christ, pour lui et par lui qu'on aime ses frères, on les aime cependant dans leur personne intégrale, en tant que toutes ces valeurs personnelles s'achèvent et se sublimisent dans leur personnalité chrétienne [63].

Cet amour fraternel s'étend non seulement aux baptisés, aux membres visibles du Corps mystique [64] en tant qu'ils sont nos frères-associés du Christ, partenaires dans l'affermissement et la propagation de l'Eglise [65], mais aussi à toute l'humanité viatrice.

Chaque homme, en effet, en tant qu'homme et indépendamment de sa qualité éventuelle de chrétien, appartient au Christ de par les prérogatives de sa royauté terrestre. Cette appartenance juridique de l'homme à l'empire du Christ, venant renforcer sa dépendance de créature vis-à-vis du Créateur, constitue un certain titre à l'amour fraternel envers toute l'humanité dans le Christ. Toutefois, comme d'une part le Christ n'est pas envisagé ici en tant que Tête du Corps mystique, mais bien en tant

---

57 I Jo. 3/16; également le «comme je vous ai aimés» de Jo. 13/34, 15/12.

58 Jo. 15/9—10, 17/23—26, 16/27; I Jo. 4/9—11.

59 I Jo. 4/12 — «Caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis» (Thomas d'Aquin, Sum. Theol., II—II, 23, 2, 1m).

60 I Cor. 16/24, Philip. 1/8.

61 Lc. 9/48, Ac. 9/4, 26/15, I Cor. 8/12.

62 «Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ?» I Cor. 6/15.

63 L'amour de bienveillance se définit assez communément en l'opposant à l'amour de «concupiscence», c. à d. l'amour égoïste ou de complaisance. Celui-ci ne porte son amour vers l'autre qu'en fonction de son bien et de son avantage à soi, tandis que l'amour de bienveillance aime l'autre pour le bien propre de cet autre, non pas, directement du moins, pour soi. Cependant l'expression «aimer l'autre pour lui-même» peut être mal interprétée lorsqu'il s'agit de la charité surnaturelle, dont le motif ne peut être que la bonté divine et dont tant l'efficience que la finalité est encore l'amour divin. Aussi le caractère d'amour de bienveillance de la charité théologale altruiste peut être suffisamment indiqué par l'expression «aimer l'autre en lui-même», l'aimer dans sa personnalité elle-même, comme objet matériel de l'amour théologal.

64 Mt. 10/42, Rom. 12/10, 14/19; et les nombreux textes de S. Jean sur l'amour fraternel à l'intérieur des commnautés de fidèles.

65 «Je vous porte dans mon cœur, vous tous qui participez à la même gloire que moi dans l'affermissement et le progrès de l'Evangile» Philip. 1/7.

que Roi de l'humanité terrestre, comme d'autre part la relation unissant l'homme au Christ est plus de dépendance juridique que d'appel à l'amour et s'adresse donc à la justice plutôt qu'à la charité, comme enfin cette relation implique, outre les devoirs de gratitude déférente envers le Christ-Roi, un simple renforcement des liens de solidarité humaine, il semble bien qu'un tel titre ne puisse concerner la charité typiquemment chrétienne que de façon impropre et inchoative [66].

La charité chrétienne, centrée sur le Corps mystique [67], s'étend à toute l'humanité parce que tous les hommes sont reliés au Christ et à l'Eglise au moins de façon potentielle, prochaine et active. L'amour rédempteur du Christ s'étend à toute l'humanité, selon l'exension même de sa grâce capitale qui englobe tous les hommes pour les restituer dans la voie du salut, et l'universalité même de la rédemption pose en chaque homme un appel constructif vers l'Eglise, en tant que c'est par et dans l'Eglise que la rédemption acquise pour tous par le Christ *in actu primo*, trouvera son achèvement, la pleine réalisation qu'elle attend et exige. Aussi l'Eglise

---

66 L'empire souverain du Christ sur l'humanité consiste à la fois en une royauté de nature, provenant du fait de l'union hypostatique, et en une royauté acquise par l'œuvre rédemptrice, en ce sens que, ayant sauvé l'humanité du désastre, cette humanité lui appartient par droit de conquête (cf. Pie XI, Quas primas, 11 déc. 1925, AAS 1925, pp. 598—599). Cet empire absolu sur les choses humaines constitue un droit réel et s'étend à toute l'humanité: «L'empire du Christ Jésus est, en stricte vérité, l'universalité du genre humain» (Léon XIII, Annum sacrum, 25 mai 1899; Lettres apostoliques de Léon XIII, T. 6, Bonne Presse, Paris, p. 26), mais il n'a pas été et il ne sera pas, de volonté délibérée, exercé sur terre par le Christ (Jo. 18/36), qui a voulu lier l'économie rédemptrice, non à un hommage reconnaissant et soumis de l'humanité rachetée envers une royauté terrestre en acte du Messie (ainsi que l'attendaient les Juifs), mais bien à l'association fraternelle de l'humanité à la personne et à l'œuvre du Rédempteur dans le Corps mystique. La première formule est théocratique, la seconde est ecclésiale; et elle seule existe en fait, avec les implications qu'elle comporte relativement à la charité théologale qui, *de facto*, est essentiellement centrée sur le Corps mystique.

67 C'est la grande réalité du Corps mystique et l'appel de tous les hommes à l'incorporation au Christ, qui se trouvent à la base profonde de la charité typiquement chrétienne, à la fois charité théologale et charité universelle envers le prochain. Comme le disait Jean Chrysostome: «Il nous faut aimer le prochain par suite de notre parenté spirituelle; et non seulement pour cette raison, mais encore parce que nous sommes membres les uns des autres. Tout s'effondre si une telle charité abdique» (Hom. 23 in Rom.; PG 60, 618). Cette relation intime entre la charité chrétienne et le Corps mystique est magnifiquement affirmée dans cette sentence augustinienne, où le S. Esprit signifie la grâce chrétienne, la communication de l'amour divin: «Credamus, fratres, quantum quisque amat Ecclesiam Christi, tantum habet Spiritum Sanctum» (Augustin, In Jo. 32; PL 35, 1645). Et de cette perspective centrale de la charité chrétienne découle son caractère fondamentalement altruiste, de telle sorte que les préoccupations légitimes du chrétien vis-à-vis de son bien individuel, même spirituel, cèdent le pas aux visées altruistes se portant sur l'ensemble du Corps mystique, et même puisent leur pleine valeur précisément dans leur référence au bien de la collectivité ecclésiale: «La vraie charité ... se manifeste dans cette préoccupation du bien du prochain, qui fait que l'on relève celui qui tombe, que l'on tend la main à celui qui néglige son salut, bref, que l'on recherche le bien du prochain avant son bien propre. C'est cela la vraie charité. Car la charité ne se préoccupe pas de soi-même, mais voit d'abord le bien du prochain avant son bien propre, et ce n'est qu'à travers le premier qu'elle entrevoit le second» (J. Chrysostome, Sermo 9 in Gen.; PG 54, 623).

est-elle, de par sa nature même, destinée à recouvrir toute la terre; elle est, par définition, la «convocation» de tous les hommes pour les réunir dans la vie du Christ, comme les sarments à la vigne. Sa catholicité est une exigence intime et vitale d'universalité; elle est un pressant appel à tous les hommes, de tous les temps et de toutes les contrées.

Le Christ a aimé tous les hommes sans exception et a donné sa vie pour tous: il est venu «donner sa vie en rançon pour beaucoup» (Mt. 20/28, Mc. 10/45), «afin que quiconque ait la vie éternelle, que le monde soit sauvé» (Jo. 3/16—17), «il s'est donné pour la rédemption de tous» (I Tim. 2/6), «il est une victime de propitation pour les péchés du monde entier» (I Jo. 2/2), son sang fut versé pour les hommes «de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation» (Apoc. 5/9); et il prie non seulement pour ses disciples, «mais aussi pour tous ceux qui croiront en moi», à qui «je le leur ferai connaître» (Jo. 17/20 et 26). Aussi, en nous recommandant la charité fraternelle, le Christ ne fait-il aucune mention de ce qu'elle serait à restreindre aux seuls baptisés [68]. C'est à toute l'humanité, déjà soumise ou encore à acquérir à l'Eglise, que la charité chrétienne s'étend.

S. Paul nous l'enseigne, lui qui demandait aux fidèles non seulement d'«être en paix avec tous» et de «faire le bien à l'égard de tous les hommes» (Rom. 12/17—18), mais aussi de «faire croître et abonder la charité» tant à l'égard des chrétiens que «envers tous les hommes» (I Thess. 3/12, Gal. 6/10), selon l'exemple que lui-même donnait, se faisant «tout à tous afin de les sauver tous» (I Cor. 9/22, 10/33), afin que le Christ soit «tout en tous» (Col. 3/11), et finalement «Dieu tout en tous [69].»

C'est donc parce que tous les hommes sont destinés à faire partie du Corps mystique, et ainsi sont nos frères dans le Christ, soit de façon actuelle et plénière, soit tout au moins de façon potentielle, que la charité chrétienne est universelle: «Celui-là, disait Augustin, aime véritablement son ami, qui aime Dieu dans cet ami; soit parce que Dieu est en lui, soit pour qu'Il soit en lui. C'est cela le véritable amour [70].» Et il s'agit de bien plus que d'une simple potentialité au sens aristotélicien: il s'agit d'un droit déjà acquis par tous indistinctement, bien que non encore exercé, du moins de façon plénière et normale, par nos frères dans le Christ encore absents du Corps ecclésial. Tous en effet, comme le note

---

68 C'est d'un enfant quelconque, étranger à la troupe des disciples, que le Christ disait: «Celui qui reçoit en mon nom cet enfant, me reçoit» (Lc. 9/48, Mt. 18/5); pareillement, dans l'annonce de jugement dernier, rien n'indique que «l'un de ces plus petits de mes frères» (Mt. 25/40 et 45) doive s'entendre exclusivement des chrétiens baptisés.

69 I Cor. 15/28. — Et non seulement S. Paul enseignait aux fidèles à aimer universellement le prochain, mais lui-même donnait un magnifique exemple de cette universalité de l'amour. C'est de Paul que Jean Chrysostome disait: «Ce cœur était tellement vaste que des cités entières, des peuples, des nations, y tenaient à l'aise: ... un cœur plus large que l'univers!» (Homil. 32, 3, in Rom.; PG 60, 679); «Son cœur contenait l'univers entier, tellement ample était sa charité» (Homil. 7, 2, ad populum constantinopolitanum ;PG 63, 495).

70 «Ille enim veraciter amat amicum qui Deum amat in amico, aut quia est in illo, aut ut sit in illo: haec est vera dilectio» Augustin, Sermo 336; PL 38, 1472.

S. Ambroise, sont constitués héritiers de l'Alliance Nouvelle, bien que tous ne soient pas encore entrés en possession de l'héritage: «Jésus a assigné son Testament, non à un seul homme, non pas à quelques-uns, mais à tous. Tous nous sommes désignés héritiers; et non seulement pour une portion, mais pour l'héritage tout entier. Le Testament est commun et il est le droit de tous; l'héritage est pour tous, et l'assignation totale pour chacun. Chacun a part au Nouveau Testament et tous le possèdent. Ce qui est revendiqué par les cohéritiers ne diminue enrien la part de chacun: la somme lui reste entière; bien plus, la somme de chacun augmente selon qu'elle sera acquise par un plus grand nombre [71].»

La charité chrétienne doit donc s'exercer envers tous les hommes; mais lorsqu'elle se porte sur ceux qui ne vivent pas dans l'agrégation visible au Corps mystique, elle s'appelle charité apostolique et s'exerce avec certaines particularités. Charité apostolique et charité fraternelle entre chrétiens répondent ensemble à l'intégralité de la charité théologale chrétienne, mais la première s'exerce envers ceux qui vivent en dehors du bercail de Pierre, la seconde envers ceux du dedans. Et c'est la charité apostolique qui répond davantage à la portée universelle, au caractère désintéressé et aux visées rédemptrices propres à la charité théologale chrétienne.

La charité fraternelle entre chrétiens possède un certain caractère universel en ce sens que les chrétiens sont répandus et travaillent dans le monde entier. Mais là où l'universalité de la charité chrétienne prend tout son relief, c'est lorsqu'elle dépasse les frontières visibles du Corps ecclésial pour se porter vers ceux du dehors, afin qu'ils deviennent amis, membres visibles du Christ. C'est là le sens du précepte spécial donné par le Christ d'aimer les «ennemis», tous ceux qui, de quelque façon que ce soit, sont opposés à l'Eglise [72]. «Aimez tous les hommes, disait Augustin, même vos ennemis, non parce qu'ils sont frères, mais afin qu'ils le deviennent; exercez toujours l'amour fraternel, soit envers celui qui est frère accompli, soit envers l'ennemi afin qu'il devienne frère. Aime-le, aime-le lui aussi d'un amour fraternel; il n'est pas encore frère, mais aime-le en sorte qu'il le devienne [73].» De tels sentiments, explique Léon le Grand, sont requis par la vraie charité [74].

---

71 «Non ad unum quidem, non ad paucos, sed ad omnes Testamentum suum scripsit Jesus. Omnes scripti haeredes sumus non pro portione sed pro universitate. Testamentum commune est et jus omnium, haereditas universorum et soliditas singulorum. Novum Testamentum singuli adeunt et omnes possident: nec minuitur haeredi quidquid a cohaeredibus vindicatur: manet emolumentum integrum et eo magis singulis crescit, quo pluribus fuerit adquisitum» Ambroise, Expositio in Ps. 118, n. 41; PL 15, 1408.

72 Mt. 5/44, Lc. 6/27 et 35, Rom. 12/14 et 21.

73 «Omnes homines etiam inimicos vestros diligatis, non quia sunt fratres, sed ut fratres sint; ut semper fraterno amore flagretis, sive in fratrem factum, sive in inimicum, ut frater fiat diligendo ... Tu dilige, et fraterno amore dilige: nondum est frater, sed ideo diligis ut sit frater» Augustin, In Epist. Jo., Tr. 10, 7; PL 35, 2059.

74 Il basait sur une exigence de la charité chrétienne l'appel qu'il adressait aux fidèles de travailler à la conversion des judaïstes: «Quod ad veram pertinet charitatem, quam etiam inimicis nostris ex dominica oratione debemus, et optandum nobis est et studendum, ut et hic populus qui ab illa spirituali patrum mobilitate defecit, ramis suae arboris inseratur» Léon le Grand, Sermo 35, 3; PL 54, 251.

Notons ici que la charité apostolique se porte sur les personnes en elles-mêmes, non pas évidemment dans ce qui les sépare des liens du Corps mystique et les oppose au Christ et à l'Eglise [75], mais dans les préparations chrétiennes se trouvant déjà dans leur personnalité, afin qu'elles se développent et parviennent à maturité [76]; bref, il s'agit d'aimer leur personne dans leur référence positive et leur appel intime au Corps mystique. C'est donc un véritable amour fraternel qui entre en jeu, et non pas une simple compassion pour leur misère spirituelle, ni non plus une charité idéalistiquement spiritualisée et désincarnée [77].

Si la charité apostolique mit en plein relief l'universalité de la charité chrétienne, elle accuse aussi au maximum son caractère désintéressé, non seulement parce qu'elle bouleverse davantage l'ordre naturel de proximité de l'amour du prochain, mais aussi parce qu'elle ne peut escompter la réponse psychologique normale à l'amour témoigné.

La charité théologale propre à l'état de surnature rachetée bouleverse d'une certaine façon l'ordre terrestre de la charité basé sur les relations de proximité naturelle, par suite des exigences supérieures de l'amour du Christ et de l'Eglise. Lorsque ces exigences entrent en conflit avec les relations naturelles d'amitié envers la famille, les proches, la nation, ces dernières doivent céder le pas [78]. Mais c'est par les exigences de la charité apostolique que les liens naturels d'amitié et d'amour sont les plus sacrifiés :elle s'adresse typiquement à ceux du dehors, à ceux qui sont loin de la famille spirituelle et, en conséquence, souvent loin également du milieu social natif, voire, surtout dans le cas de la charité missionnaire, loin de l'ambiance ethnique et culturelle propre, si bien que c'est surtout aux apôtres, et particulièrement aux missionnaires, que s'adresse cette consigne: «Oublie ton peuple et la maison de ton père [79].»

---

75 «Ne voyez-vous pas la charité partout enveloppante et administrant toutes choses? ... Mais quoi? Ne faut-il pas haïr lorsqu'on a affaire à des ennemis et des païens? Il faut haïr, non leurs personnes mais leurs croyances; non pas l'homme mais l'action mauvaise, le sentiment perverti. L'homme est l'œuvre de Dieu, alors que l'erreur est l'œuvre du diable. Ne confonds donc pas ce qui est de Dieu et ce qui est de Satan» J. Chrysostome, Hom. 33 in I Cor.; PG 61, 282.

76 Ceci souligne l'importance en méthodologie missionnaire de la recherche et du respect des «pierres d'attente», des éléments chrétiens ou pré-chrétiens existant déjà chez les populations à gagner à l'Eglise du Christ. Les «Monita ad Missionarios» conseillent à ce sujet (Ch. V, art. 1): «En traitant ainsi avec les païens, il évitera de paraître leur apporter un enseignement en tous points nouveau, mais il aura soin de les traiter comme s'ils avaient déjà une teinte de ces vérités» (Instructions aux Missionnaires de la S. C. de la Propagande, 2e éd., Louvain 1928, p. 81). Plus expressément encore, le Card. Brancati di Laurea OMC écrivait vers la même époque: «Missionarius suavius insinuabit ea dogmata si habent connexionem cum aliquo ex veris, quod forte tenent infideles. Et fructuose laborabit, cum dogmata infidelium ac ritus pernoscet» (In III Sent. Scoti, T. 3, Pars II, De Fide ac propagatione ejus, Typis S. C. de Prop. Fide, Romae 1673, Disp. 19, a. l., p. 959).

77 Jean Chrysostome loue le Docteur des Nations pour le caractère affectif de sa charité, et cette qualité, ajoute-t-il, doit briller chez tous les didascales (Homil. 29, 4, in Rom.; PG 60, 658).

78 «Je suis venu apporter non la paix, mais le glaive ..., celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi» Mt. 10/34—39.

79 Ps. 45/11. — Voir son application missionnaire dans «Maximum Illud», AAS 1919, p. 446.

L'amour témoigné envers quelqu'un est normalement rendu par un témoignage d'amour en sens inverse. Certes, la charité chrétienne doit être suffisamment théologale pour pouvoir entraîner l'amour envers les frères sans attendre ce retour psychologique. Toutefois, tenus par les mêmes lois et le même idéal de charité fraternelle que nous, nos frères dans le Corps mystique nous rendent normalement l'amour que nous leur avons témoigné dans le Christ, et cela d'autant plus que le caractère théologal de la charité fraternelle ne supprime pas l'affection naturelle et les relations personnelles d'amitié qui peuvent intervenir, en ordre secondaire sans doute, mais réel, et qui attendent psychologiquement la réciprocité. «La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme» (Ac. 4/32), est-il dit des premiers chrétiens: signe de la réciprocité d'affection cordiale de leur charité théologale. Cette affection mutuelle est légitime, bien qu'elle comporte le danger d'estomper le caractère théologal de la charité pour lui substituer sournoisement l'égocentrisme et la convoitise intéressée, selon ce que notait Jean Chrysostome: «Si tel a deux ou trois amis, si tel autre en a quatre, n'est-ce pas pour être aimé soi-même plutôt que pour aimer Dieu? Celui qui aime pour Dieu est animé envers tous les hommes des mêmes sentiments qui l'animent envers ses propres frères [80].» Reste cependant que la communication d'amour réciproque est légitime, et très normale dans la charité fraternelle entre chrétiens. Mais dans la charité apostolique, le désintéressement doit être total, car il s'agit d'aimer des personnes non encore unies dans les liens de fraternité du Corps ecclésial, et envers qui les motifs naturels secondaires d'amour, qui peuvent intervenir dans une certaine mesure, ne peuvent que bien difficilement attendre l'échange réciproque, excepté dans le cas de leur conversion à l'Eglise; mais c'est précisément avec leur entrée dans l'Eglise que la charité apostolique cesse d'exister pour faire place à la charité fraternelle entre chrétiens. On comprend dès lors les exhortations répétées de S. Paul à ses fidèles, enfouis dans le monde non chrétien et appartenant à une Eglise totalement en état de mission, de «ne pas rechercher son propre avantage, mais celui d'autrui» (I Cor. 10/24, 13/5, Phil. 2/4), de «complaire au prochain afin de l'édifier» (Rom. 15/2); et l'exemple que lui-même leur donne lorsqu'il dit être prêt à tout sacrifier, même par impossible son propre bonheur éternel, par charité fraternelle (Rom. 9/3), et à se dépenser sans compter afin que tous soient sauvés (I Cor. 10/33, II Cor. 12/15).

En plus de l'universalité et du désintéressement, c'est aussi l'amour rédempteur, essentiel à notre charité théologale envers le prochain, qui tire son plein accent de la charité apostolique. La charité théologale dans l'état de surnature relevée où nous vivons, est tout entière marquée du signe de la rédemption et ordonnée à cette œuvre. Centrée sur l'amour du Corps mystique, fondé par le Christ afin que tous les hommes le connaissent et lui soient unis dans l'amour [81], elle est intensément marquée

---

80 J. Chrysostome, Hom. 3 in Hebr.; PG 63, 36.

81 «Je leur ferai connaître mon nom, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et moi en eux» Jo. 17/26.

par la préoccupation rédemptrice: il faut «marcher dans la charité à l'exemple du Christ mort pour tous» (Eph. 5/2), et voir dans le prochain «un frère pour qui le Christ est mort» (I Cor. 8/11), selon ce qu'exposait le docteur d'Hippone: «Ce que nous devons surtout à nos frères, c'est de vouloir que tous partagent notre amour pour Dieu, et de rapporter à cette fin tout ce que nous leur donnons et tout ce que nous en recevons. Que ne devons-nous pas faire en ce sens, nous qui vivons dans la société de l'amour divin [82]?» Cette frappe rédemptrice de l'amour fraternel est surtout accusée dans la charité apostolique; la rédemption du Christ est avant tout ordonnée à réparer le désastre, à réconcilier les pécheurs, à associer toute l'humanité au Bon Pasteur [83], si bien que l'apostolat, répondant de plus près à cette ordonnance fondamentale et primordiale de l'œuvre rédemptrice, entraîne pour la charité apostolique un caractère éminemment rédempteur.

L'analyse de ces particularités de la charité apostolique suffit à en montrer l'excellence. Elle préside à tout l'apostolat, à toute l'œuvre de conversion ou de re-conversion des âmes à l'Eglise, donc aussi à l'apostolat missionnaire. Toutefois, comme l'activité missionnaire, tout en étant formellement apostolat, comporte une certaine phase de ministère de type pastoral, la charité fraternelle entre chrétiens et la charité pastorale des pasteurs d'âmes envers leurs communautés respectives de fidèles — qui peut être partagée dans une certaine mesure et de façon subordonnée par les laïcs engagés dans le ministère pastoral [84] — interviendront concrètement dans l'apostolat missionnaire, à côté et en plus de la charité apostolique, si bien qu'il est légitime, pour plus de précision, de parler de «charité missionnaire [85]»: charité proprement apostolique mais comportant également une certaine intervention de la charité d'ordre pastoral.

Centrée sur le Corps mystique, avec spécialement en vue son extension géographique, s'exerçant dans le plein milieu non catholique ou du moins dans des régions où l'Eglise, ne se trouvant pas implantée de façon normale, n'est pas encore ou n'est plus chez elle, la charité missionnaire, se portant avec amour vers ces collectivités régionales à l'exemple du Christ «mangeant et buvant avec les pécheurs [86]», vise à amener ces frères absents au Corps ecclésial, à attirer ces brebis encore errantes mais riches de promesses, à l'unique Bon Pasteur, en réalisant la fonction apostolique primordiale: celle d'implanter l'Eglise, de construire la bergerie locale [87].

---

82 «Velle tamen debemus ut omnes nobiscum diligant Deum, et totum quod vel eos adjuvamus vel adjuvamur ab eis, ad unum illum finem referendum est ... Quid nos in societate dilectionis Dei agere convenit ...?» Augustin, De doctrina christiana, I, 29; PL 34, 30.

83 «Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu» (Lc. 19/10); «Ce ne sont pas les bien portants qui ont besoin de médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu chercher les justes, mais les pécheurs» (Mc. 2/17, Mt. 9/12—13, Lc. 5/32); «J'ai aussi d'autres brebis ..., il faut que je les amène» (Jo. 10/16); également tout le ch. 15 de Luc, sur l'accueil des pécheurs, la brebis égarée, la drachme perdue, l'enfant prodigue.

84 Voir notre article: Fonction du Laïcat Missionnaire, NZM 1951, 3, p. 176.

85 Pie XII emploie dans ce sens l'expression «missionalium caritas» (Perlibenti quidem, 9 Août 1950; AAS 1950, p. 726.

86 Mc. 2/16, Lc. 5/30, 15/2, Mt. 9/11.

Grâce à cette étude sur la charité apostolique comme fondement moral constitutif de la mission, il ne sera pas difficile de répondre aux difficultés soulevées par Charles et reprises en partie par divers auteurs, difficultés qui n'ont d'ailleurs été formulées contre la charité qu'à propos d'une question fort diverse, celle du but spécifique de la mission. Il s'agissait en effet d'établir que l'objet spécifique de la mission consiste dans la plantation de l'Eglise et non dans l'ensemble de l'œuvre du salut des âmes ou du moins de leur conversion à l'Eglise. Mais malheureusement, sans doute pour mieux opposer ces deux finalités, on s'était permis d'assigner la conversion des âmes à la vertu de charité, et la plantation de l'Eglise à la vertu de religion, si bien qu'il était difficile de résister à l'envie, non seulement de mettre la religion en position avantageuse, mais aussi de reléguer la charité dans une situation compromettante, par d'habiles difficultés, fréquemment servies et présentées de façon à frapper l'imagination du lecteur pressé. Le souci d'établir que l'objet spécifique de la mission consiste dans l'implantation de l'Eglise était certes légitime et louable, mais le fait d'assigner proprement la plantation de l'Eglise à la vertu de religion reposait sur un apriorisme jamais prouvé; de toutes façons, la charité mise en cause dans la question de l'objet spécifique était hors de propos, et les difficultés soulevées semblaient trop souvent mettre sur le compte de la charité l'absurdité qu'il y aurait de vouloir identifier l'action missionnaire avec l'intégralité de la tâche de convertir et même de sauver les âmes.

Tel est, en fait, le cas pour la plupart des difficultés opposées par Charles, que l'on peut résumer comme suit. Si l'activité missionnaire n'était qu'un simple acte de charité consistant à sauver des âmes, il serait illogique de se rendre au bout du monde pour chercher des âmes à sauver, alors qu'on en trouve en quantité à sa portée immédiate dans les anciennes terres de chrétienté; il n'y aurait plus de différence entre les missionnaires et les curés de paroisses d'anciennes chrétientés puisque, eux aussi, sont «sauveurs d'âmes»; il faudrait abandonner les œuvres sans rendement notable ou les méthodes de patiente approche, pour se consacrer exclusivement aux activités à rendement assuré et immédiat; enfin la mission serait une tâche illimitée et on ne pourrait pas la considérer comme une activité transitoire, réclamant un effort intense et urgent [88].

Tout cela, on le voit sans peine, concerne la question de la délimitation spécifique de la mission, et ne vise en aucune façon son fondement moral constitutif. D'ailleurs, en indiquant la réponse à ces difficultés, le P. Charles ne fait état que de l'objet spécifique propre à la mission, non de

---

[87] Par suite de cette place primordiale de la mission dans l'apostolat, et de par la place éminente de la charité apostolique dans la charité théologale générale, on peut dire avec le P. Hermann Fischer SVD: «das Werk der Weltmission ist das erste und höchste Werk der Caritas» (Jesu letzter Wille, Steyl Verlag, Kaldenkirchen 1905, 3e éd. 1912, p. 77).

[88] Charles P., Dossiers . . ., 2e éd., pp. 22—23; Missiologie . . ., passim (spécialement pp. 55—56, 63—64, 80—81).

la vertu de religion qui, selon lui, s'attache proprement à cet objet spécifique [89].

Mais une autre difficulté, soulevée par Charles, porte sur la nature même de la vertu de charité: «La charité, précisément parce qu'elle est universelle, ne peut suffire toute seule à rendre compte d'une activité particulière [90].» Aucune explication cependant n'est fournie par l'auteur, et s'il fallait admettre ce principe, aucun acte moral ne pourrait être élicité par la charité — ce que personne ne voudrait se charger d'entériner —; et la même conclusion vaudrait tout aussi bien pour la vertu de religion, également universelle et même finale dans l'odre de la création; ce qu'admet Charles lui-même: «L'Eglise est beaucoup plus que le moyen de sauver les âmes; elle est la forme divine du monde ...; c'est toute la splendeur divine [de la création] qu'il nous faut, dans et par la sainte Eglise, rassembler et offrir ... dans la liturgie éternelle de l'oblation [91].»

Enfin, une dernière difficulté portant également sur la notion de charité, présente la charité envers les ressortissants des terres de mission comme essentiellement marquée et totalement dominée par la pitié, la compassion pour les pauvres païens [92]; d'où la relation de bienfaiteur à débiteurs marquant substantiellement les rapports entre missionnaire et autochtones. Et comme le païen n'est guère d'humeur à accueillir cette révélation d'infériorité et de dépendance, il méprisera le missionnaire et rendra difficile, sinon impossible, tout effort d'évangélisation [93]. Ici spécialement le tableau est volontairement noirci par l'auteur, car la charité compatissante y est souvent teintée de sentimentalisme romantique, de paternalisme obligeant, de mésestime des autochtones, voire de pharisaïsme. Il était cependant inutile de noircir un tableau déjà sombre, et profondément défigurant. Ces dernières déviations, quoique malheureusement apparues dans une mesure plus ou moins accusée spécialement au cours du 19e siècle,

---

89 Omaechevarría a d'ailleurs noté, non sans quelque malice, que la plupart de ces difficultés pouvaient tout aussi bien s'appliquer à la vertu de religion, comme base de l'action missionnaire: «Por lo demás, muchas de las objeciones pueden aplicarse en forma parecida también a la teoría de la ‚religión'; pues no es preciso ir a países lejanos para practicar esa virdud, sino que es más fácil parcticarla procurando que Dios reciba el culto debido de los impíos de nuestras ciudades; ni se comprende por qué tendría que permanecer el misionero firme en un campo estéril, sin esperanzas de poder implantar la Iglesia, etc.» (La caridad ..., p. 569). Cela montre que c'est bien l'objet spécifique et non pas la vertu de base, qui est en cause dans toutes ces objections, y compris celle uniquement retenue par Dévy et formulée comme suit: «En restreignant à la seule charité pour le prochain l'impulsion qui lance les missionnaires à la conquête du monde ..., elle nous demanderait donc de commencer par les personnes qui nous sont les plus rapprochées et par les régions qui présentent les meilleures perspectives» (L'obligation morale ..., p. 140), où non seulement la question de l'objet spécifique, mais aussi celle du fondement dogmatique justifiant l'action missionnaire, entrent en jeu.

90 Charles, Missiologie ..., p. 55.

91 Id., pp. 85—87.

92 «Si l'activité missionnaire était tout d'abord un acte de charité envers des païens malheureux, elle serait tout entière à base de compassion, de pitié» Charles, Dossiers ..., 2e éd., p. 26.

93 Charles, Dossiers ..., pp. 23 et 26; Missiologie ..., pp. 56—57.

ne sont pas attribuables à la vertu de charité: elles sont tributaires d'une mentalité passablement déformée, bien qu'elles puissent prendre prétexte de l'exercice de la charité — ou de la religion tout aussi bien — pour se manifester. S. Paul avait pris la peine de mettre les chrétiens en garde contre de telles déviations [94]; et ses recommandations valent a fortiori pour les missionnaires. Quant au fait de mettre la compassion ou la pitié à la base de la charité envers les non-catholiques, nous savons, de par l'analyse qui vient d'être faite tant de la charité théologale en général que de la charité apostolique en particulier, qu'il s'agit là d'un rapetissement désobligeant.

Le P. Perbal n'a pas retenu grand'chose de ces objections de Charles, surtout de la dernière [95], contre la charité. Le seul argument qui lui semble digne de réelle considération porte, non sur la nature de la charité, mais bien sur la force d'obligation entraînée par la charité dans le devoir missionnaire, «obligation plus malaisée à préciser qu'un devoir de justice . . .; l'obligation en justice, au contraire, est urgente de sa nature, tant que l'on n'a pas satisfait à son devoir [96].» Qu'il suffise d'observer ici que l'on n'a pas tout dit de l'obligation missionnaire lorsqu'on a déterminé son fondement moral constitutif; d'autres vertus peuvent intervenir, et interviennent nécessairement lorsqu'il s'agit d'une activité sociale et hiérarchique, pour urger et préciser les diverses obligations. D'ailleurs le fondement moral constitutif porte moins sur l'obligation dans l'exécution du devoir, que sur la frappe morale de base de l'action intentée, ainsi qu'on l'a noté plus haut dans la position de la question. C'est le travail d'une analyse théologique de l'obligation missionnaire de montrer comment la vertu de justice, et d'autres encore, interviennent puisamment pour renforcer, préciser et détailler le devoir missionnaire dans l'Eglise, dont le fondement moral constitutif n'en reste pas moins la charité apostolique.

---

94 «Quelqu'un distribue-t-il?; qu'il s'en acquitte avec simplicité. Quelqu'un exerce-t-il des œuvres de miséricorde?; qu'il s'y livre avec joie. Que votre charité soit sans hypocrisie» Rom. 12/8—9.

95 «Le missionnaire qui vient démontrer à ses frères moins fortunés que Dieu est leur Père et veut être leur Ami, que l'Eglise est leur Mère et veut ouvrir chez eux sa maison; le missionnaire qui, à l'instar de saint Paul parlant aux Athéniens, fait toucher du doigt aux païens qu'ils sont tout prêts à aimer et servir Dieu et que, somme toute, son rôle à lui, étranger, se borne à leur ouvrir le bercail du Bon Pasteur, qui est le leur; le missionnaire qui sait les aimer comme des frères et qui n'a d'autre prétention que de les aider à bâtir leur Eglise . . .; ce missionnaire-là . . . a fondé son entreprise sur la charité la plus haute, la plus suave, celle que le Verbe fait chair a su si bien démontrer aux hommes» Perbal A. OMI, Le rôle de la charité . . ., p. 26.

96 Perbal A. OMI, Premières leçons de théologie missionnaire, 2e éd., Dillen, Paris 1937, p. 82.

Zur Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare [1]

Von P. Dr. Nikolaus *Kowalsky* O. M. I., Rom

Dreimal hat der Begriff «Apostolischer Vikar» im Laufe der Geschichte seine Bedeutung gewechselt.

Zum erstenmal taucht der Name *«Vicarius Apostolicus»* gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf. Er bezeichnete einen Diözesanbischof, der in einem größeren Gebiete im Umkreis seiner eigenen Diözese mit der Stellvertretung des Papstes betraut war. Im Laufe der späteren Jahrhunderte wurde dieser Titel immer seltener gebraucht, bis er im 13. Jahrhundert völlig verschwand. An seine Stelle trat die Bezeichnung *«Legatus natus»*.

Die zweite Verwendung des Titels «Vicarius Apostolicus» knüpfte sich an die Bestimmung Bonifaz VIII. über die vorübergehende Verwaltung eines Bistums, die wegen besonderer Umstände durch einen unmittelbar vom Hl. Stuhl bezeichneten Geistlichen ausgeübt wurde. Im Gegensatz zum «Vicarius Capitularis» liebte man es, ihn «Vicarius Apostolicus» zu nennen, ein Titel, der dann auch in den amtlichen Sprachgebrauch überging. Der Codex hat für ihn, in Anlehnung an den Gesetzestext Bonifaz VIII., die Bezeichnung *«Administrator Apostolicus»* wieder eingeführt.

Von den zwei erwähnten Gattungen der Apostolischen Vikare unterscheidet sich in wesentlichen Punkten eine dritte. Sie bezeichnet einen Prälaten, der mit der vollen Jurisdiktionsgewalt eines Diözesanbischofs ausgerüstet, im Namen des Papstes ein Gebiet verwaltet (nach altem Recht: iurisdictione non propria sed delegata), das weder den Charakter einer kanonisch errichteten Diözese trägt, noch als Teil zu ihr gehört. Nur er führt heute nach geltendem Recht und Praxis den Titel «Apostolischer Vikar». Ziel unseres Aufsatzes ist es, aufzuzeigen, wie im Verlauf von etwa 50 Jahren infolge der besonderen Schwierigkeiten auf dem Missionsfelde, das sowohl die glaubensgefährdeten Katholiken unter Protestanten, Orthodoxen und Mohammedanern als auch die Neuchristen in den Heidenländern umfaßte, der «Apostolische Administrator» sich in den «Apostolischen Vikar» verwandelte, und wie so die Hauptperson der «Missionshierarchie» entstanden ist.

---

[1] Lit.: C. Friedrich SVD, Holland, die Wiege der Missionshierarchie in: ZM 11 (Münster 1921) pp. 129—141; Th. Grentrup SVD, Zur Geschichte und Ernennung der Apostolischen Vikare in: ZM 16 (Münster 1926) pp. 107—123; derselbe, Das Amt der Apostolischen Vikare nach Natur und Rechtsinhalt, ibid. pp. 177—194; W. G. H. Voesten MSC, De origine Vicariorum Apostolicorum in relatione ad Lusitaniae colonias. Diss. ad Lauream in Fac. Juris Can. Pontif. Univ. Greg., Roma 1937, X, 45 pp. — Zu einigen Nebenfragen: L. M. Pedot OSM, La S. C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838) Vincenza 1946, VIII, 369 pp. Th. Ghesquière OSB, Matthieu de Castro, Premier Vicaire Apostolique aux Indes. Une création de la Propagande à ses débuts. Lophem-lez-Bruges 1937, 151 pp.; H. Chappoulie Aux Origines d'une Eglise. Rome et les Missions d'Indochine au XVII[e] siècle. 2 voll. Paris 1943, 1948.

Der letzte holländische Bischof Friedrich von Schunk war 1583 ins Grab gesunken, doch war mit ihm nicht die holländische Kirche gestorben. 1592 kehrten die Jesuiten nach Holland zurück, wo auch schon die Franziskaner tätig waren. Es fehlte ein Führer, der Ordnung in das Chaos der durch die Reformation verwüsteten Kirche bringen konnte. Darum beauftragte im selben Jahre 1592 der Kölner Nuntius Frangipani den Weltpriester Sasbout Vosmeer mit der Aufsicht der Missionare in Holland. Vom Kölner Nuntius erhielt Vosmeer seine Vollmachten, von ihm empfing er auch den Titel «Apostolischer Vikar». 1594 dachte man in Rom daran, einen Bischof für Holland zu bestellen, doch ließ man, infolge der übergroßen Schwierigkeiten, den Plan bald wieder fallen. Zwei Jahre später wurde das Apostolische Vikariat Holland dem Nuntius in Brüssel, nämlich Frangipani, der dorthin versetzt worden war, unterstellt. Den Katholiken in Holland fehlte ein Bischof, der die Sakramente der Firmung und der Priesterweihe spenden konnte. Sie wandten sich darum an den Brüsseler Nuntius mit der Bitte, er möge sich dafür verwenden, daß Vosmeer zum Erzbischof von Utrecht ernannt würde. Frangipani schickte 1602 den Apostolischen Vikar mit der Bittschrift und seiner Empfehlung nach Rom. Klemens VIII. hätte dem Wunsche gerne willfahren, doch standen dem zwei Hindernisse im Wege. Einerseits hatte sich der bewaffnete Aufstand der Vereinigten Provinzen besonders gegen die Bischöfe gerichtet, in denen die Protestanten die Gerichtsherren der Inquisition fürchteten [2]. Anderseits wollte und konnte der König von Spanien, dem als Herzog von Brabant, Graf von Holland und Herrn der Stadt Utrecht die Ernennung des Erzbischofs von Utrecht zustand, sein Recht nicht ausüben, da die Stadt in der Gewalt der Protestanten war. So war man in Rom gezwungen, einen Ausweg zu suchen, um den Holländern einen Bischof zu geben, ohne die Empfindlichkeit der holländischen Protestanten und der noch rechtmäßigen spanischen Regierung zu verletzen. Darum ernannte Klemens VIII. am 9. September 1602 den Apostolischen Vikar Sasbout Vosmeer zum Erzbischof von Philippi «in partibus infidelium», sagte ihm allerdings dabei, er könne jederzeit mit Zustimmung des Landesherrn den Titel «Erzbischof von Utrecht» annehmen [3].

Auch als Erzbischof von Philippi blieb der vom Nuntius ernannte Apostolische Vikar gewissermaßen Generalvikar des Nuntius in Holland und Seeland. In dem Breve, das ihn zur erzbischöflichen Würde berief, wird ausdrücklich gesagt, daß ihm die Vollmachten nur für die Amtsdauer als Apostolischer Vikar nach Gutdünken des Nuntius verliehen würden [4].

Der Hl. Stuhl hatte also bei der Ernennung des Sasbout Vosmeer keineswegs die Absicht, neue Rechtsverhältnisse zu schaffen, oder sogar eine neue Form der Hierarchie einzuführen. Der Papst wünschte nicht einmal die Beibehaltung dieser Lösung, er gestattete, daß die alte Ordnung wieder hergestellt würde, falls der Landesherr mit der Änderung einverstan-

---

2 Batavia sacra II. p. 83.

3 Friedrich l. c. p. 133.

4 tu vicarius apostolicus per dilectum filium Nostrum et Apostolicae Sedis in Belgio nuncium deputatus existis ... tibi durante tuo vicarii, arbitrio dicti nuncii, munere ... facultatem concedimus. Arch. Vat. Secr. Brev. 327 f. 274.

den sei. In Rom sah man wohl ein, daß für absehbare Zeit keine Besserung der kirchlichen Lage in Holland zu erwarten sei. So wurde am 11. Oktober 1614 Philipp Rovenius, der Nachfolger des Sasbout Vosmeer im Amte des Apostolischen Vikars von Holland, nicht mehr vom Brüsseler Nuntius, sondern vom Hl. Stuhl ernannt [5]. Wie Vosmeer mußte auch Rovenius nach seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar mehrere Jahre warten, bis er am 17. August 1620 zum Erzbischof von Philippi in partibus infidelium ernannt wurde. Ein Zeichen, daß nach der Auffassung des Hl. Stuhls das Amt des Apostolischen Vikars nicht notwendigerweise mit der Bischofswürde verbunden war. Der Apostolische Vikar war eben wie der Vicarius Capitularis nur der Administrator eines Gebietes, dem man vorläufig wegen besonderer Umstände keinen Diözesanbischof geben konnte.

Unter den ersten Apostolischen Vikaren werden gewöhnlich auch die englischen Bischöfe William Bishop und Richard Smith gezählt. Doch aus den Akten der Propaganda geht nicht hervor, daß sie den Titel «Apostolischer Vikar» führten. Im Gegenteil, beide werden stets «Angliae et Scotiae Ordinarius» genannt; beide waren nicht auf Vorschlag der Propaganda, sondern auf Dekret des Hl. Offiziums hin zum Bischof von Calcedon ernannt worden. Für William Bishop geht dies klar hervor aus den Akten der Congregatio Generalis der Propaganda vom 10. April 1624, in der Urban VIII. auf den Rat der Propaganda erklärte, das Hl. Offizium solle auf den ersten Brief des Bischofs von Calcedon antworten, «da England den Bischof durch Dekret des Hl. Offiziums erhalten habe [6]». Auch für Richard Smith steht fest, daß er durch die Kongregation des Hl. Offiziums ernannt wurde, denn in der Congregatio Generalis der Propaganda vom 7. Juli 1624 bemerkte Urban VIII. zu der Bitte des englischen Klerus um einen Bischof, der Fall würde schon vom Hl. Offizium bearbeitet [7]. Obwohl beide Bischöfe nicht einmal dem Namen nach Apostolische Vikare waren, spielten sie doch eine wichtige Rolle in der Entwicklungsgeschichte dieses Instituts. Wie Rovenius in Holland, so war auch Bishop vom Papst ernannt, und zwar auf Widerruf. Die gleiche Formel «ad Nostrum et Sedis Apostolicae beneplacitum» findet sich in beiden Breven. Wie Vosmeer und Rovenius erhielt Bishop einen Sitz in partibus infidelium. Doch erhielt er außer den Fakultäten der Erzpriester, die bisher die englische Kirche geleitet hatten, auch diejenigen, welche die Ordinarien in ihren Städten und Diözesen besassen [8]. Seinem Nachfolger Richard Smith wurden durch Breve vom 4. Februar 1625 genau dieselben

---

5 te in partibus Hollandiae et Zelandiae vicarium apostolicum ad Nostrum et Sedis Apostolicae beneplacitum facimus, constituimus et deputamus. Arch. Vat. Secr. Brev. 512 f. 288.

6 quoniam ex ipsius S. Officii decreto Angliae hic episcopus Chalcedonensis datus est. Arch. Prop. (Wenn im Folgenden nichts weiter angegeben ist, handelt es sich um das Archiv der Propaganda.) Acta 1622—25 (3) f. 81 v.

7 Acta 1622—25 (3) f. 119 v.

8 Breve vom 23. 3. 1623. In regnis Angliae et Scotiae et singulae facultates olim archipresbyteris Angliae, a Sancta Sede deputatis, concessae necnon quibus ordinarii in suis civitatibus et diocesibus utuntur et fruuntur ... Arch. Vat. Secr. Brev. 670 f. 370.

Vollmachten verliehen [9]. Da Smith Verordnungen erließ, mit denen Rom nicht einverstanden war, ließ die Congregatio Generalis des Hl. Offiziums vom 16. Dezember 1627, die in Anwesenheit Urbans VIII. verhandelte, ihm durch Vermittlung des Pariser Nuntius und des Beichtvaters der englischen Königin ein Schreiben zukommen, das erklärte, Smith sei kein eigentlicher Ordinarius. Er sei nämlich nicht zum Bischof von England, sondern zum Bischof von Calcedon in Asien ernannt worden, und zwar mit Fakultäten, die nach Gutdünken des Hl. Stuhls eingeschränkt und widerruflich seien. Zudem wurde auf derselben Congregatio ausdrücklich erklärt, der Bischof von Calcedon sei nicht der Ordinarius von England, sondern ein *einfacher Delegat* mit beschränkter und nach Gutdünken des Papstes widerruflicher Vollmacht [10]. Diese Erklärung steht im Widerspruch zu den Fakultäten, die dem Bischof in seinem Ernennungsbreve übertragen worden waren. Sie zeigt, daß der Hl. Stuhl sich noch nicht über den Charakter klar war, den er den Bischöfen geben sollte, die in seinem Namen die von der Reformation verwüsteten Diözesen verwalteten. Da in der Erklärung des Hl. Offiziums auch nicht von dem Gebiet gesprochen wird, über das der Bischof eine eigene Jurisdiktion ausübt, fassen wir sie als Definition des «Apostolischen Administrators» auf.

Apostolische Administratoren der ehemaligen Diözesen waren auch die Apostolischen Vikare, die seit 1645 für die Nordischen Missionen ernannt wurden.

Als Vorläufer der Apostolischen Vikare möchten wir auch die Bischöfe bezeichnen, die im Anfang des 17. Jahrhunderts zur Betreuung der Katholiken in den von den Türken beherrschten Balkanländern berufen wurden. So wurde Petrus Katich am 12. Februar 1618 zum Bischof von Prizren in Serbien, also in partibus infidelium, ernannt; gleichzeitig wurde ihm erlaubt, in Belgrad zu wohnen und dort die Pontifikalien auszuüben [11]. Bei seinem Nachfolger, dem Franziskanerobservanten Albert Rengjich, der am 19. Februar 1625 auf Vorschlag der Propaganda ernannt wurde, war man sich im Anfang nicht einig, welchen Bischofssitz man ihm zuweisen sollte. Schließlich gab die Congregatio Generalis der Propaganda, die am 17. Dezember 1624 unter dem Vorsitz Urbans VIII. tagte, ihm den Stuhl von Smederevo in Serbien, d. h. in partibus infidelium. Doch sollte er in Belgrad residieren und über alle Gläubigen, die zwischen den Flüssen Drau, Save, Donau und Tibisko besonders in der Bazza bis nach Temisvar wohnten, das Hirtenamt ausüben. Und zwar sollte er über die Gläubigen, die bisher keinem Bischof unterstellt waren, die Rechte eines Administra-

---

9 ibid. Secr. Brev. 698 f. 340.

10 Feria V. die 16. Decembris 1627 in congregatione generali S. Officii coram SSmo D. N. decretum fuit ... insinuare episcopo Chalcedonensi ipsum verum non esse ordinarium, quia non fuit creatus ep. Angliae sed ep. Chalcedonen. in Asia cum facultatibus limitatis et revocabilibus ad nutum ipsius Sedis Apostolicae. Ulterius declaratum fuit in eadem congregatione episcopum Chalcedonen. non esse ordinarium Angliae sed simplicem *delegatum* cum facultate limitata et revocabili ad beneplacitum Summi Pontificis. Acta 1745 (115) f. 233; Eubel-Gauchat: Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi. Vol. IV; p. XIV.

11 Episcopo Prisrinen. conceditur licentia ... ut in civitate Albaegraeciae (Belgrad) residere et ibi pontificalia exercere libere et licite valeat. Arch. Vat. Secr. Brev. 624 f. 511.

tors oder Ordinarius haben, über die Gläubigen aber, die einen Bischof hatten, der aber nicht im Lande residieren konnte, die Vollmachten eines Delegaten des Apostolischen Stuhls [12]. Dieser Entscheid der Propaganda zeigt einmal, daß den Bischöfen in partibus infidelium Jurisdiktion in ihren Diözesen zugeschrieben wird, es war ihnen nur unmöglich, dort zu residieren. Ein anderer Fall wird uns hierüber weitere Aufklärung geben. Zum anderen zeigt der Entscheid, daß die Verwalter der durch die Reformation oder den Islam vernichteten Diözesen als Delegaten des Apostolischen Stuhls bezeichnet werden. Wir haben schon bei Bischof Smith von England denselben Ausdruck gefunden. Die einzigen, die bisher den Titel «Apostolischer Vikar» führten, waren die Bischöfe in Holland, und dort war dem ersten von ihnen dieser Titel vom Nuntius Frangipani verliehen worden. Als letztes zeigt der Entscheid, daß der Bischof der Gläubigen, die bisher noch ohne jeden Bischof gewesen waren, Administrator genannt und als Ordinarius betrachtet wurde.

Was aber war im Sinne der frühen Propaganda und ihrer Zeit ein Apostolischer Vikar? Am 10. November 1631 wurde Johannes Thomas Marnavich von der Propaganda zum Bischof von Bosnien ernannt. Am selben Tag wurde Thomas Ivkovich, Bischof von Skradin in Dalmatien, zum Apostolischen Vikar von Bosnien bestellt, bis der erwählte Bischof Johannes in seiner Residenz eingetroffen sei [13]. Urban VIII., der in der Congregatio Generalis vom 10. November 1631 persönlich den Vorsitz führte, bestimmte außerdem, daß die Akten über die Ernennung des Apostolischen Vikars von Bosnien im Archiv der Propaganda aufzubewahren seien, da das Gebiet der Propaganda unterstände. Aus dieser Ernennung folgern wir, daß der Apostolische Vikar als der Stellvertreter eines Bischofs betrachtet wurde, der irgendwie behindert war, seine Jurisdiktion selbst an Ort und Stelle auszuüben. Wiederum erinnern wir hier an den vom Nuntius ernannten Apostolischen Vikar Vosmeer als den Stellvertreter des Nuntius in Holland und Seeland. Von dieser Art ernannte der Hl. Stuhl auf Vorschlag der Propaganda in den folgenden Jahren mehrere Apostolische Vikare. So wurde durch Breve vom 25. September 1638 der Bischof von Bagdad, Bernardus a S. Teresia Duval O.C.D., für die Zeit der Abwesenheit des Diözesanbischofs zum Apostolischen Vikar von Ispahan ernannt [14]. Auf Dekret der Propaganda vom 11. März 1641 wurde der Dominikaner Hyacinthus Subiani durch Breve vom 23. März 1641 zum Apostolischen Vikar von Smyrna bestellt; doch lebte damals noch Bischof Petrus de Marchis, dem Subiani am 13. Juli

---

12 Albertum promovendum esse ad Ecclesiam Samandrien. sed cum residentia apud ... insigne oppidum vulgo Belgrad nuncupatum, et cum cura omnium fidelium, qui in locis inter flumina Dravi, Savi, Danubii et Tibischi, et in specie in Bazza usque ad Temisvar habitant, ita tamen, ut fidelium illorum, qui episcopos non habent. tamquam eorum administrator vel ordinarius, illorum qui habent episcopos sed non residentes, tamquam Sedis Apostolicae delegatus curam habeat pastoralem. Acta 1622—25 (3) f. 167 v.

13 Thomas episcopus Scardonen. deputatur vicarius apostolicus in diocesi Bosnen. donec Joannes electus ad illius residentiam se contulit. Acta 1630—31 (7) f. 129 v.

14 durante absentia vel succedente obitu episcopi Aspahnen. Arch. Vat. Secr. Brev. 864 f. 51.

1648 nachfolgte. Bis dahin war der Apostolische Vikar tatsächlich also nur Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Der Augustiner Josephus a Rosario, der am 18. Juni 1652 auf fünf Jahre zum Apostolischen Vikar von Bagdad ernannt wurde, war nur Stellvertreter des Bischofs Bernardus a S. Teresia Duval, der von 1642 bis 1669 in Frankreich lebte.

Soviel über die sogenannten Vorläufer der Apostolischen Vikare in den durch die Protestanten, Orthodoxen und Mohammedanern zugrunde gerichteten Diözesen. Wenden wir uns nun dem eigentlichen Missionsfelde zu.

Bis zum 17. Jahrhundert kannte die katholische Kirche als einzige Grundform der hierarchischen Ordnung nur die Diözese. Der Bischof verwaltete innerhalb der großen Organisation der Gesamtkirche, die im Bischof von Rom ihr sichtbares Oberhaupt hatte, seine Diözese kraft göttlichen Rechts im eigenen Namen. Von dieser Regel machten die Missionsgebiete keine Ausnahme. Sobald wie möglich traten in ihnen Bistümer mit eigenen Bischöfen ins Leben. Aus diesem Gedanken heraus war auch die Propaganda von Anfang an bemüht, neue Bischofssitze in den Missionen zu errichten. Die erste Anregung dazu scheint vom Kollektor in Portugal, Antonio Albergati (1621—1624), ausgegangen zu sein. Die neugegründete Propagandakongregation hatte die Nuntien um Missionsberichte gebeten. Albergati schickte am 4. März 1623 seinen Bericht über die Missionen in Asien, Afrika und Brasilien. Indem der Kollektor sich auf seine langjährige Erfahrung als Nuntius in Köln (1610—1621) berief, empfahl er der Propaganda die Vermehrung der Bischofssitze als bestes Mittel, um den Glauben zu verbreiten und zu festigen [15]. So wandten sich 1625 die Kardinäle der Propaganda an Philipp IV., König von Spanien und Portugal, mit der Bitte, er möge als Patronatsherr die Mittel für neue Erzbischofs- und Bischofssitze in Ostindien anweisen. Als Ingoli, der Sekretär der Propaganda, im Jahre 1628 sein zweites Programm zur Beseitigung der Mißstände im Patronatsbereich aufstellte, konnte er sich für die Vermehrung der Erzbischofssitze auf Urban VIII. berufen [16]. Aus der gleichen Zeit befindet sich im Archiv der Propaganda auch eine Rede über die Vermehrung der Bischöfe [17].

Im Jahre 1625 war der Dominikaner Diego Collado nach Rom gekommen. Mit seiner Ankunft begannen die Verhandlungen über die Entsendung einiger Bischöfe nach Japan; doch dauerte es über zehn Jahre, ehe man zu einem Abschluß kam. Die Propaganda hatte vor, vom Patronat unabhängige Bischöfe nach Japan zu schicken, um so der Anschuldigung, die Missionare seien politische Sendlinge des spanischen Königs, die Spitze zu brechen. Als deshalb Schwierigkeiten mit dem spanisch-portugiesischen Patronatsherren entstanden, machte einer der Kardinäle S. Sisto (Laudivio Zacchia), Pamphilj und Ginetti, die die Congregatio Particu-

15 Relatione delle missioni fatte per l'Asia, Africa e Brasil, con l'occasione dell'Armarta di Spagna che parte l'anno 1623 di Marzo. Congr. Partic. I. f. 315—318. Von Antonio Brasio veröffentlicht in Monumenta Missionaria Africana VII. pp. 97—104 nach dem Ms im Arch. Vat. Arm. 1. vol. 64 f. 94—96 v.

16 S. O. C. G. 189 f. 231—233.

17 S. O. C. G. 194 f. 349—351. Discorso circa la moltiplicazione dei Vescovi nelle Indie Orientali.

laris super negotiis Japoniae bildeten, entweder in der Sitzung vom 3. oder in der vom 11. September 1632, den Vorschlag, man solle einen Titularbischof mit bloßen Weihevollmachten nach Japan schicken. Einmal vermeide man so alle Schwierigkeiten mit dem spanischen König, zum anderen sei der bedrängten japanischen Kirche geholfen. Der Titularbischof könne firmen und fähige Japaner zu Priestern weihen, außerdem könne er die Bischofsfrage an Ort und Stelle studieren und die Propaganda über die beste Lösung zur Errichtung einer Erzdiözese mit verschiedenen Bistümern unterrichten. Ihm wurde entgegengehalten, daß die Minister mit der Entsendung eines Titularbischofs wohl nicht einverstanden seien [18]. Am 27. März 1633 suchte dieselbe Kardinalskommission die Schwierigkeit zu lösen, wie man einen Erzbischof und mehrere Bischöfe für Japan ernennen könne, ohne daß zuvor die Bischofssitze festgelegt und die Diözesen errichtet seien. Die Lösung war, man könne einen Erzbischof und mehrere Bischöfe *in partibus infidelium* ernennen und ihnen die Sondervollmachten geben, die man für nötig halte. Die Ernennung von Bischöfen in partibus infidelium würde dem Papst und der Propaganda die Sache sehr erleichtern, da der katholische König keinerlei Anspruch auf die Ernennung dieser Prälaten erheben könne [19].

Von dem Tage an stand es fest, daß man Bischöfe in partibus infidelium nach Japan schicken würde. Nach Ansicht der Kanonisten hatte der Papst nämlich das freie Ernennungsrecht aller Bischöfe in partibus infidelium, soweit es sich nicht um die Ernennung von Koadjutoren mit dem Recht der Nachfolge für Bischofssitze unter Sonderrecht handelte [20].

Für einen von der Propaganda gegen den Willen des Königs ernannten Bischof konnte man nicht mit einem Platz auf einem königlich spanisch-portugiesischen Schiff rechnen, ihm stand nur der gefährliche, lange Landweg über Persien und Indien offen.

Soweit waren die Dinge gediehen, als der brahmanische Priester und Schützling Ingolis, Matthäus de Castro, Anfang 1636 zum zweiten Mal in Rom eintraf. Man konnte sich keinen erfahreneren Führer für die weite Reise wünschen, denn dreimal hatte Matthäus de Castro bereits diesen Weg genommen. Wahrscheinlich von Ingoli vorgeschlagen, stimmte die Propaganda der Wahl zu, ja man beschloß zudem, ihn auch zum Bischof zu weihen, damit er den Erzbischof Augustinus delle Piaghe ersetzen könne, falls dieser das Ziel der gefährlichen Reise nicht erreichen sollte. Ein weiteres Jahr verging, bis man für den vor der Weihe verstorbenen P. Augustinus delle Piaghe in dem Franziskaner Antonius Franziskus Frasella einen Nachfolger als Erzbischof von Myra gefunden hatte.

Die Congregatio Generalis vom 21. Oktober 1637 beriet über die Fakultäten, die man dem Erzbischof von Myra und dem Bischof von Chrysopolis geben sollte. Man bestimmte, daß der Erzbischof Frasella seine Voll-

18 Acta 1632—33 (8) f. 113—114.
19 Acta 1632—33 (8) f. 210.
20 cf. Andreucci, Andreas Hieronymus SJ. Hierarchia Ecclesiastica, Roma 1764, Lib. I. Pars I. Cap. IV. De causa efficiente, seu ad quem spectet provisio Episcopatuum Titularium.

machten nur in Japan gebrauchen dürfte, der Bischof Matthäus de Castro aber nur in Idalcan, einem mohammedanischen Fürstentum vor den Toren Goas, wohin er sich nach der Rückkehr von Japan als *Administrator oder Apostolischer Vikar* begeben sollte [21]. Mit diesen recht beiläufigen Worten war Matthäus de Castro von der Propaganda zum Apostolischen Vikar von Idalcan ernannt worden. Da die Akten der Propaganda sich über die Gründe, die zu seiner Ernennung führten, ausschweigen, sind wir auf Vermutungen angewiesen. In einem Aktenstück der Propaganda vom 16. Oktober 1680 heißt es, die ersten Apostolischen Vikare seien mit Sonderaufträgen nach Indien geschickt worden. Und zwar sollten Matthäus de Castro, Custodio de Pinho und Thomas de Castro die von den Portugiesen nicht zum Priestertum zugelassenen Brahmanen weihen; der Karmelit Josephus a S. Maria Sebastiani aber das Schisma der Thomaschristen beilegen [22]. Daß der Propagandasekretär Ingoli seinen Lieblingsgedanken, in Indien einen einheimischen Klerus zu schaffen, durch die Entsendung des Brahmanen Matthäus de Castro verwirklichen wollte, geht aus einem Entwurf zur «Posizione per la spedizione del Vescovo di Crisopoli dopo il 24 Maggio 1645» hervor. Hier schrieb Ingoli einen Satz, den er dann wieder durchstrich. Nach Ingolis Ansicht gingen die Missionen in Ostindien zurück, weil die Portugiesen die Einheimischen am Aufstieg zum Priestertum hinderten. «Um diesen Übelstand abzustellen, beschloß die Propaganda, da genannter D. Matthäus hier erzogen worden war und stets ein gutes Beispiel gegeben hatte, ihn zum Bischof in einem Reiche der Heiden zu machen, um einige der Brahmanen, Altchristen, die in Indien leben, zu Priestern zu weihen, um mit ihrer Hilfe die alten Christengemeinden, wo möglich zu fördern und auch neue zu gründen, wie es dann auch geschah. Dieses Unternehmen trug reiche Früchte, es wird noch mehr Erfolg haben, wenn man etwas gegen die Verfolgung unternimmt» [der Matthäus de Castro durch die Portugiesen ausgesetzt ist], hatte Ingoli dort geschrieben [23].

Auffallend ist ferner, daß die Portugiesen Matthäus de Castro große Schwierigkeiten bereiteten, weil er Kleriker der Erzdiözese Goa ohne Dimissorialien ihres Erzbischofs geweiht hatte, nicht aber weil er als Apostolischer Vikar nach Indien gekommen war.

In den offiziellen Aktenstücken der Propaganda wird als Zweck der

---

21 ut ibi maneat cum titulo Administratoris seu Vicarii Apostolici. Acta 1636—37 (12) f. 386.

22 che il primo motivo della missione del Vescovo di Crisopoli, e del suo successore Vescovo di Jerapoli, et anco del Vescovo Fulsinalense tutti Bragmani fosse stato per stabilire le ordinazioni de Nazionali contradette sempre e proibite dagl'Ordinarij Portoghesi, com pure fu mandato nella Serra di Malavar il Vescovo di Megara per rimediar al nuovo Scisma della Cristianità di S. Tomaso. S. C. Indie Orientali 1675—1680 (2) f. 758.

23 Per rimediare la S. C. si risolve, giachè qui era allevato detto D. Matteo et haveva dato de se buon esempio, di farlo vescovo di un Regno di Gentili per ordinar dei Bragmani vecchi cristiani che sono nell'Indie Orientali et aiutar dove si potesse con quelli la vecchia cristianità e farne della nuova come in effetto si fece, e questa risoluzione riusciva molto bene, e riuscirà meglio, se si provederà a queste persecuzioni. S.O.C.G. 143 f. 283; cf. ibid. 192 f. 74, 86; Memoriale 410 f. 424.

Entsendung des Apostolischen Vikars angegeben, er solle sich seiner Landsleute annehmen und sich bemühen, den König und das ganze Reich, das nicht dem König von Spanien [und Portugal] unterworfen sei, zu bekehren [24].

Es ist wahrscheinlich, daß die Portugiesen Matthäus de Castro als Apostolischen Administrator betrachteten, der einen dem Erzbischof von Goa zur Zeit nicht zugänglichen Teil der Erzdiözese vorübergehend verwalten sollte. Das umsomehr, da die Fakultäten des Apostolischen Vikars auf 15 Jahre begrenzt und zudem auf Widerruf des Apostolischen Stuhls ausgestellt waren. Über seine Vollmachten hatte die Propaganda bei verschiedenen Anlässen beraten. Zuerst heißt es, Urban VIII. habe am 21. Juli 1636 bestimmt, man solle ihm die Fakultäten der Bischöfe Asiens und Amerikas und zwar nach der reformierten Formel geben [25].

Bei einer anderen Gelegenheit kam man überein, Matthäus de Castro solle für Idalcan die ordentliche Jurisdiktion mit den Sondervollmachten für Japan haben [26]. Schließlich entschied Urban VIII. im geheimen Konsistorium vom 16. November 1637, Matthäus de Castro solle die üblichen Vollmachten der ordentlichen Jurisdiktion mit den Sondervollmachten der Bischöfe Amerikas erhalten [27]. So wurde denn Matthäus de Castro durch das Breve «Catholicae religionis» vom 3. März 1638 ad Nostrum et Sedis Apostolicae beneplacitum zum Apostolischen Vikar von Idalcan ernannt und mit den letzterwähnten Vollmachten ausgestattet [28].

War Matthäus de Castro nun Apostolischer Vikar im heutigen Sinne? Aus dem Titel allein darf man keine Schlüsse ziehen. Im Breve wird er zwar Apostolischer Vikar genannt, aber in den Dokumenten der Propaganda sind die Titel «Apostolischer Vikar» und «Administrator» fast gleichbedeutend nebeneinander gebraucht, z. B. «cum titulo Administratoris *seu* Vicarii Apostolici», «cum titulo Administratoris *aut* Vicarii Apostolici», und nur einmal «Vicarius Apostolicus *ac* Administrator», dafür aber einmal nur Administrator, ohne daß der Titel «Apostolischer Vikar» hinzugefügt wird [29]. Wir müssen also sehen, ob Matthäus de Castro die Bedingungen erfüllt, die an den Apostolischen Vikar im heutigen Sinne gestellt werden. Gewiß war er Apostolischer Vikar von Idalcan, aber in keinem Dokument wird die Abtretung des Apostolischen Vikariates Idalcan von der Erzdiözese Goa erwähnt. Wesentlicher ist, daß ihm in den Dokumenten der Propaganda die Jurisdictio ordinaria zugeschrieben wird,

---

[24] et ivi haver cura de'Cristiani che ivi sono della sua natione, et attendere alla conversione de quel Rè gentile e di tutto il Regno non sogetto al Rè di Spagna. S.O.C.G. 194 f. 306; ibid. f. 318.

[25] S.O.C.G. 194 f. 298, 299 v.

[26] con authorità di potere oltre la giurisditione ordinaria essercitare le predette facoltà concessele per il Giappone. ibid. f. 306, 318.

[27] ibid. f. 295. Für die Sondervollmachten der Bischöfe Asiens und Amerikas cf. Vericelli, A. M.: Quaestiones Morales seu Tractatus de Apostolicis Missionibus. Venezia 1656 p. 798 ss.

[28] Te Ecclesiae Regni de Idalcan praedictae Vicarium Apostolicum ad Nostrum et Sedis Apostolicae beneplacitum cum facultatibus consuetis et cum aliis, quae Episcopis Americae iuxta reformatas facultatum formulas conceduntur ... constituimus et deputamus. Arch. Vat. Secr. Brev. 856 f. 12—12 v.

[29] Acta 1636—37 (12) f. 286 v; ibid. f. 386; Acta 1644—45 (16) f. 139; S.O.C.G. 192 f. 5 v.

obwohl der Hl. Stuhl sich in den ähnlich gelagerten Fällen der Bischöfe Smith in England und Rengjich in Belgrad, wie wir oben gesehen haben, für die jurisdictio delegata ausgesprochen hatte. Als über die Fakultäten verhandelt wurde, war ausdrücklich gesagt worden, daß man dem Apostolischen Vikar von Idalcan außer der Jurisdictio ordinaria auch noch Sondervollmachten geben wolle [30]. Das wichtigste Zeugnis für die Jurisdictio ordinaria des Apostolischen Vikars von Idalcan findet sich in einem «Dubium», das die Propaganda im Jahre 1644 an die Konzilskongregation zur Lösung überwies. Die Kommission für Ost- und Westindien, die aus den Kardinälen Spada, Sacchetti, Pamphilj und Ginetti bestand, hielt die Propaganda für die Frage, ob Matthäus de Castro Kleriker der Erzdiözese Goa ohne Dimissorialien ihres Erzbischofs weihen konnte, nicht für zuständig. So richteten sie dann an die Konzilskongregation die Anfrage, ob Matthäus de Castro, der im Reiche Idalcan ordentliche Jurisdiktion hatte, unter den gegebenen Umständen die Kleriker weihen durfte [31].

Somit steht fest, daß Matthäus de Castro weder ein eigenes Territorium noch die Jurisdictio delegata hatte. Mit anderen Worten, Matthäus de Castro, der erste von der Propaganda ernannte Apostolische Vikar in den Missionsländern, war kein Apostolischer Vikar im heutigen Sinne, sondern Apostolischer Administrator eines Teiles der Erzdiözese Goa.

Apostolische Administratoren waren auch die Apostolischen Vikare in Äthiopien. Damit die Gläubigen in Äthiopien, die schon fast zehn Jahre ohne Bischof waren, nicht länger verwaist blieben, schlug Kardinal Capponi in der Congregatio Generalis vom 28. Dezember 1644 vor, man möge ihnen an Stelle des vertriebenen Patriarchen Mendez einen anderen Bischof schicken. Da der Titel «Bischof von Äthiopien» Anlaß zu einer neuen Verfolgung böte, könne man ihm den Titel von Memphis d. h. Kairo geben und ihn gleichzeitig mit dem Apostolischen Vikariat von Äthiopien betrauen. Dazu sollte er die für Indien üblichen Vollmachten haben [32].

Der Hl. Vater hieß in der Audienz vom 23. Januar 1645 den Vorschlag gut, und so wurde am 24. April 1645 das entsprechende Breve für den Karmelit Jakob Wemmers ausgestellt. Hierzu ist zu bemerken, daß Wemmers Ordinarius von Memphis (Kairo) und Administrator von Äthiopien war, denn bis 1656 lebte in Goa noch der vertriebene Patriarch Mendez, der niemals auf seinen Patriarchensitz verzichtet hat. Dasselbe gilt von Matthäus de Castro, dem Nachfolger des auf der Reise in Neapel verstorbenen Bischofs Wemmers. Im Gegensatz zu Wemmers war er nur zum Apostolischen Vikar von Äthiopien und nicht auch zum Bischof von Kairo ernannt worden [33].

---

30 con authorità di poter oltre la *giurisditione ordinaria* essercitare le predette facoltà concessele per il Giappone S. O. C. G. 194 f. 306.

31 An praefatus Episcopus, qui in memorato Regno Idalcan *iurisdictionem ordinariam* habens ... Acta 1644—45 (16) f. 139.

32 Em. Patres censuerunt, si SS^mo placuerit in Aethiopia esse constituendum Episcopum cum titulo Mempheos seu Cairi, ne titulus Aethiopiae Episcopatum persecutionibus obnoxium reddat, et cum Vicariatu Apostolico in tota Aethiopia ac facultatibus dari solitis pro Indiis. Acta 1644—45 (16) f. 197 v.

33 Congregatio Generalis vom 19. 9. 1645 censuit D. Matthaeum Chrysopol. Episcopum

Wie Ingoli 1645 ausdrücklich bemerkte, war die Propaganda mit dem Erfolg, den Matthäus de Castro in Idalcan verzeichnen konnte, sehr zufrieden [34]. Das mag der Anlaß gewesen sein, daß die Congregatio Particularis für die indischen Angelegenheiten ihm Jahre 1648 den alten Plan zur Vermehrung der Bischofssitze in Indien wieder aufgriff. Ins Auge faßte man zunächst Solor mit sieben Inseln, Ceylon, Mozambique, das Reich des Groß Mogul mit Agra als Bischofssitz, Bengalen und Pegu mit Siam, Tenasserim und Arakan. Solor, Ceylon und Mozambique, die unter portugiesischer Herrschaft standen, schieden vorläufig aus, «bis die portugiesische Königsfrage mit Gottes Hilfe geregelt sei». Bis dahin beschränkte man sich auf die Länder unter der Herrschaft heidnischer oder mohammedanischer Fürsten, d.h. auf Länder, die nach der Auffassung der Propaganda nicht dem portugiesischen Patronat unterstanden. Auf den Kongregationen vom 18. Juli und 3. August 1648 wurde die Angelegenheit ausführlich besprochen. Schließlich machte man folgende Vorschläge: Die Bischöfe sollten Apostolische Vikare sein mit dem Titel in partibus infidelium, zur Verwaltung sollten sie nur Gebiete unter der Herrschaft unabhängiger Fürsten erhalten [35]. Als ApostolischerVikar im Reiche des Groß Mogul wurde der Karmelit Dionysius a Corona Spinea genannt, für Bengalen schlug man den Augustiner Josephus a Rosario vor, für Pegu und die übrigen Provinzen den Franziskanerobservanten Ludovicus a Conceptione [36]. Aber der Papst, der nicht mehr Urban VIII., sondern Innozenz X. hieß, scheute vor diesem weiteren Schritt zurück. Auf der Congregatio Generalis vom 1. September 1648 verlautete es, der Papst habe befohlen, die Dekrete nicht zu veröffentlichen. Sie sollten aber aufbewahrt werden und als Muster für Bischofsernennungen in Indien dienen [37].

Einen weiteren Beweis, daß die Propaganda die Apostolischen Vikare als Administratoren betrachtete, liefern uns die beiden Brüder Le Vacher. Der hl. Vinzenz von Paul hatte im Mai 1650 für beide um die Ernennung zu Apostolischen Vikaren von Tunis und Algier nachgesucht. Die Congregatio Generalis vom 9. August 1650 war hierzu bereit, doch knüpfte sie ihre Zustimmung an die Bedingung, daß der Titularerzbischof von Carthago, in dessen Titularerzbistum Tunis und Algier lagen, die beiden Brüder zuerst zu Generalvikaren von Carthago ernennen müsse [38]. Nach dem damaligen Recht hatten die Titularbischöfe in den ihnen zugewiesenen Diözesen in partibus infidelium wenigstens die jurisdictio habitualis, einige Autoren glaubten ihnen sogar die jurisdictio actualis remota zu-

---

in Aethiopiam esse mittendum, et in ea Vicarium Apostolicum esse constituendum cum facultatibus iuxta formulas pro Episcopis Affricae compilatas. Acta 1644—45 (16) f. 430.

34 e questa risoluzione riusciva molto bene; S.O.C.G. 143 f. 283.

35 Si SS^mo placuerit Episcopus cum titulo in partibus Infidelium ... fieri posse eique *administrationem* Regni Pegu et provinciarum Siam, Tanasserim et Arracan a Magno Mogor, cum Christianis in eis magno numero degentibus, ante aliquot annos subiugatarum, posse committi. S.O.C.G. 194 f. 148.

36 Acta 1648 (18) f. 122—124; 139.

37 Sua Sanctitas iussit decreta praedicta non publicari sed servari pro regula in missionibus Praelatorum in Indiis faciendis observanda. Acta 1648 (18) f. 153.

38 Acta 1649—50 (19) f. 401—402.

weisen zu müssen [39]. Ein Beweis dafür, daß die Bischöfe in partibus infidelium den Residenzialbischöfen fast gleichgestellt wurden, ist die Tatsache, daß viele Ernennungsbreven eine eigene Dispenz von der Residenzpflicht enthalten [40]. Dazu kam, daß sich im Gebiet der Titularerzdiözese Carthago viele katholische Sklaven und auch manche Priester befanden, die keinem anderen Bischof unterstanden. So schrieb denn die Propaganda am 24. August 1650 an Scipio Costaguti Titularerzbischof von Carthago in Neapel: Sie habe die Absicht, die beiden Brüder Le Vacher zu Apostolischen Vikaren von Tunis und Algier zu ernennen. Doch da sich die Orte unter der Jurisdiktion des Erzbischofs von Carthago befänden, erwiese Costaguti den Kardinälen der Propaganda einen Gefallen, wenn er die Brüder Le Vacher zu seinen Generalvikaren machen würde [41].

Am 27. September 1650 willfahrte Erzbischof Costaguti dem Wunsche der Propaganda [42]. Daraufhin ernannte Innozenz X. die Brüder Le Vacher zu Apostolischen Vikaren von Tunis und Algier. Um 1670 schrieb Jean Le Vacher, er habe jetzt erst vom Tode des Erzbischofs Costaguti, der ihn seinerzeit zum Generalvikar von Carthago ernannt hatte, gehört. Darum bat er die Propaganda, sie möge ihn von seinem Nachfolger Erzbischof Trotti, der Nuntius in Venedig war, im Amte bestätigen lassen [43]. Der ganze Vorgang beweist, daß die Apostolischen Vikare von Tunis und Algier nach der Auffassung der Propaganda und der Betreffenden, Administratoren des Erzbischofs von Carthago waren, der seine Jurisdiktion nicht selbst an Ort und Stelle ausüben konnte. Bemerkenswert ist ferner, daß die beiden Apostolischen Vikare nicht zu Bischöfen ernannt wurden, und zwar, wie es später in den Akten der Propaganda heißt, um die bischöfliche Würde nicht dem Spott auszusetzen, falls sie von den Mohammedanern zu Sklaven gemacht würden [44]. Das Amt des Apostolischen Vikars war also nicht notwendigerweise mit der Bischofswürde verbunden. Bis ins 19. Jahrhundert hinein hat es Apostolische Vikare gegeben, die nicht Bischof waren. Anderseits gab es im Anfang unseres Jahrhunderts in China zwei Apostolische Präfekten, nämlich von Kwangtung und Kwangsi, die Bischöfe waren, die erst 1914 in Angleichung an ihre Würde zu Apostolischen Vikaren erhoben wurden.

---

39 cf. Andreucci l. c. Pars II. Cap. III. Quid competat Episcopo Titulari ratione jurisdictionis: seu de jurisdictione Episcopi Titularis.

40 Hoc etiam tibi, ut ad dictam ecclesiam, quamdiu ab ipsis infidelibus detinebitur, adire et apud illam personaliter residere minime tenearis, authoritate apostolica praedicta, eorumdem tenore praesentium, de speciali gratia indulgemus. Aus dem Ernennungsbreve des Bischofs Bishop von England. Arch. Vat. Secr. Brev. 670 f. 370.

41 Per provedere oportunamente ai bisogni spirituali de'Cristiani, che si trovano in Tunisi, et Algeri, ... ha pensato questa S. Congr. de Propaganda Fide di destinare D. Giov. le Vacher nel primo, e D. Filippo parimente le Vacher nel secondo di detti luoghi per Missionari, et Vicarij Apostolici. Ma essendo le medesime Città sotto la giurisdictione dell'Arcivescovato di Cartagine, havrà V. S. campo di far cosa grata à questi EEmi miei Signori in mandar anche le sue patenti distinte di Vicariato Generale in persona, delli sopranominati Sacerdoti ... Lettere volgari 1649—50 (27) f. 69.

42 S. O. C. G. 6 Ottobre e 10 Novembre 1671 (430) f. 285—286.

43 ibid. f. 281.

44 onde con l'introdurlo (il vescovo) hora si sottoporebbe al pericolo della schiavitudine con vilipendio della dignità. Acta 1668 (37) f. 261 v.

Etwas Neues begegnet uns bei der Ernennung des ersten Apostolischen Vikars von Kanada. Die Regentin von Frankreich, Anna von Österreich, hatte die Errichtung eines Bischofsitzes in Kanada gewünscht. In Rom befürchtete man Schwierigkeiten, weil der Erzbischof von Rouen, Kanada als Teil seiner Diözese betrachtete, da der größte Teil der Ansiedler und des Klerus aus der Erzdiözese Rouen stammte. Vor allem fürchtete man, daß die Diözese Québec als Suffragan von Rouen, alle Freiheiten der gallikanischen Kirche für sich in Anspruch nähme. Damit die Katholiken in Kanada nicht ohne Bischof blieben, legte die Propaganda der Regentin nahe, sich vorläufig mit einem Apostolischen Vikar mit einem Bischofstitel in partibus infidelium zu begnügen. Man begründete diesen Vorschlag mit dem Hinweis, daß der neuen Kirche noch manche notwendigen Elemente fehlten. Wenn das Land besser entwickelt sei, könne man daran denken, dort ein Bistum zu gründen [45]. Hier stellt man zum ersten Mal neben die Kirche mit vollkommener Organisation das Apostolische Vikariat, in dem die Kirche noch im Aufbau begriffen ist. Die Worte «mancano molti di quelli requisiti necessarj per la nuova Chiesa» erinnern sehr an das «inchoatum aliquid» des heutigen Codex (c. 252 § 3). So errichtete die Congregatio Generalis vom 18. Februar 1658, die unter dem Vorsitz Alexanders VII. tagte, das Apostolische Vikariat Kanada. Am 3. Juni 1658 wurde François Laval de Montigny durch das Breve «Apostolatus Officium» zum Apostolischen Vikar von Kanada und zum Bischof von Petra in partibus infidelium ernannt. Erst am 1. Oktober 1674 wurde er Residenzialbischof von Québec. Aber auch dann gab der Erzbischof von Rouen seine Ansprüche auf Québec nicht auf. Bis zum Jahre 1789 verzeichnet der Almanach der Normandie Québec als Suffragan von Rouen.

Am 29. Juli desselben Jahres 1658 wurden zwei Bischöfe in partibus infidelium ernannt, die die Entwicklungsgeschichte der Apostolischen Vikare zum Abschluß bringen sollten: François Pallu, Bischof von Heliopolis, und Pierre Lambert de la Motte, Bischof von Beirut. Am 9. September 1659 wurde Pallu Apostolischer Vikar von Tonking und Administrator von Yunnan, Kweichow, Hukwang, Kwangsi, Szechwan und Laos. Lambert de la Motte erhielt Cochinchina, Chekiang, Fokien, Kwangtung, Kiangsi und die Insel Hainan zugeteilt. Am 20. September 1660 errichtete die Propaganda ein drittes Apostolisches Vikariat im Fernen Osten. Apostolischer Vikar von Nanking wurde Ignace Cotolendi. Zu seinem Amtsbereich gehörten die Provinzen Nanking, Peking, Shansi, Shensi, Shantung, sowie Korea und die Tartarei.

Zunächst blieb die Propaganda ihrer alten Politik treu. In der Instruktion von 1659 heißt es: Die Apostolischen Vikare sollten sogar auf ihrer Reise alle Orte meiden, die den Portugiesen gehörten. Am Ziel angekommen, sollte weder Macao noch sonst ein Ort, der unter portugiesischem

---

[45] Ma perchè mancano molti di quelli requisiti che, gli fu risposto, esser necessarij per la nuova Chiesa, fa istanza hora mandarvisi il medesimo (Francesco de la Val di Montigny) per Vicario Apostolico con titulo in Partibus ... con pensiere di fondarvi un Vescovato proprio, quando il Paese se ne sarà reso capace. Acta 1658 (27) f. 94 v.

Einfluß war, den Apostolischen Vikaren unterstehen, selbst wenn er in den ihnen zugewiesenen Gebieten läge [46].

Doch die Verfolgung versperrte den Apostolischen Vikaren den Zugang zu ihren Gebieten. So kamen Lambert de la Motte und Pallu nach Siam, das nicht in ihrem Jurisdiktionsgebiet lag. Cotolendi war bereits auf der Reise gestorben. Die beiden Überlebenden ließen sich in Juthia nieder, wo die Portugiesen schon eine Kirche errichtet hatten. Nun begann ein langer Kampf der goanesischen Inquisition, der Vorkämpferin des portugiesischen Patronatsrechtes, gegen die Apostolischen Vikare, die von ihr als unberechtigte Eindringlinge in die Diözese Malacca behandelt wurden. Bisher hatte die Propaganda vorsichtig jeden Schritt vermieden, der zum Konflikt mit Portugal führen konnte. Doch nachdem nun einmal der Streit gegen ihren Willen entbrannt war, ließ sie ihre Missionare nicht im Stich. Klemens X. besonders machte die Sache der Apostolischen Vikare zu seiner eigenen, denn schließlich waren sie seine Vikare, und der Schimpf, den die Inquisition von Goa ihnen zufügte, traf zuerst den Papst, dessen Stellvertreter sie waren. Durch das Breve «Cum ad aures» vom 10. November 1673 verwies der Papst die Inquisition von Goa in die Schranken. Er erklärte ihr, daß sie außerhalb des portugiesischen Kolonialgebietes keine Jurisdiktion über die Apostolischen Vikare und ihre Priester habe [47]. Im Breve «Cum per litteras» vom selben Tage machte Klemens X. dem Erzbischof und dem Kapitel von Goa Vorstellungen wegen der Zensuren und Belästigungen, denen die Apostolischen Vikare und ihre Missionare ausgesetzt waren. Der Kurie von Goa wurde ausdrücklich verboten, irgendeinen Akt der Jurisdiktion über die Apostolischen Vikare außerhalb der portugiesischen Besitzungen auszuüben [48].

Am 22. Dezember 1673 wiederholte Klemens X. im Breve «Solicitudo pastoralis» noch einmal nachdrücklichst, daß die Apostolischen Vikare in den ihnen zugewiesenen Gebieten exempt von jeder anderen Jurisdiktion seien [49].

Das Breve «Illius qui caritas est» vom folgenden Tag verbot allen Geistlichen unter Strafe der Exkommunikation von der portugiesischen Hierarchie in Indien den Posten eines Generalvikars in den Gebieten, die vom Hl. Stuhl den Apostolischen Vikaren anvertraut waren, anzunehmen oder auch nur darum nachzusuchen [50]. Ihren Abschluß fand diese Entwicklung im Breve «Ex commissae Nobis» vom 23. Oktober 1956, durch das Innozenz XII. Tonking ausdrücklich von der Diözese Macao abtrennte [51]. Hiermit war die erste Bedingung, die das Kirchenrecht an die Apostolischen Vikare stellt, erfüllt, nämlich, daß sie ein Gebiet verwalten, das

---

[46] Sed maxime cavendum est a regionibus et locis Lusitanorum quaeve illis quovis modo sunt obnoxia, quae nec prope quidem quoad fieri poterit salutaveritis in itinere. Cum vero perveneritis, nec Macaum nec alia loca quae Lusitano parent, etiamsi intra fines vestrae administrationis comprehendantur, ad vestram pertinent curam. Chappoulie l. c. Tome I. p. 394. Documents: N° 5. Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Sinarum Tonchini et Cocincinae profiscentium 1659.

[47] Jus Pontif. I. pp. 420—421.

[48] Jus Pontif. I. p. 421.

[49] Jus Pontif. I. pp. 423—424.

[50] Jus Pontif. I. pp. 427—428.

[51] Jus Pontif. II. pp. 162—163.

weder den Charakter einer kanonisch errichteten Diözese trägt, noch als Teil zu ihr gehört. Die zweite Bedingung, daß die Apostolischen Vikare das von ihnen anvertraute Gebiet im Namen des Papstes, jurisdictione delegata (nach altem Recht non propria) verwalteten, war bereits früher mehrfach vom Hl. Stuhl in offiziellen Erklärungen erfüllt worden. Im Jahre 1669 hatte Pallu bei der Propaganda angefragt, ob die genannten Bischöfe (Pallu und Lambert de la Motte) in den ihnen anvertrauten Gebieten als Apostolische Vikare und Administratoren dieselbe Autorität und Jurisdiktion hätten, wie sie den Bischöfen nach dem Kirchenrecht in ihren Diözesen zustände, und ob sie in ihren Gebieten alles tun könnten, was die Bischöfe in ihren Diözesen machen könnten. Die Propaganda antwortete ihm am 22. März 1669 mit einem einfachen «Nein» [52].

Am 13. August desselben Jahres erklärte die Propaganda, daß die Apostolischen Vikare in ihren Gebieten nur die Jurisdictio delegata hätten [53]. Somit war eine neue rechtliche Person, der Apostolische Vikar, die Hauptperson der Missionshierarchie, entstanden. In einer Denkschrift, die der Sekretär der Propaganda, Stefano Borgia, am 22. August 1799 Pius VI. überreichte, wird der Apostolische Vikar folgendermaßen definiert:

«Der Apostolische Vikar ist ein Amtswalter nach Gutdünken Ew. Heiligkeit. In Ihrem verehrten Namen verwaltet er ein Gebiet, das keinen eigenen Bischof hat, und das darum unter die unmittelbare Sorge des Obersten Hirten, nämlich Ew. Heiligkeit, zurückfällt, die dorthin nach Ihrem Gutdünken einen Vikar abordnet. Somit steht es Ew. Heiligkeit vollkommen frei, ihn mit oder ohne Grund seines Amtes zu entheben, wie es jeder Bischof mit seinem [General] Vikar machen kann [54].»

Auch nachdem die neue juristische Person des Apostolischen Vikars entstanden war, blieb sogar im Amtsbereich der Propaganda die alte Form des Apostolischen Vikars, der nur Administrator war, vorläufig noch bestehen. So erhielt z. B. am 20. Februar 1700 der Apostolische Vikar von Malabar, Angelus Franciscus a S. Theresia, O. C. D., Jurisdiktion nur für die Zeit, bis der Erzbischof von Cranganor und der Bischof von Cochin persönlich zu ihren Kirchen zurückgekehrt seien [55]. Da in der Folgezeit

---

52 Se i detti Vescovi simpliciter come Vicarii Apostolici ed Amministratori nelle Provincie alla loro cura commesse, abbiano la medesima autorità e giurisdizione, che hanno in conformità dei Sacri Canoni i Vescovi nelle proprie diocesi, e se in esse possono farvi tutto quello che possono fare i Vescovi nelle proprie diocesi? Resp. Negative! Collectanea I. 178, 3.

53 Non licere Vicariis Apostolicis sub quovis praetextu intra suorum Vicariatuum fines, uti aliis facultatibus quam quae ipsis specialiter a Summo Pontifice et a Sacra Congregatione concessae fuerunt. Collectanea I. 182, 1.

54 Il Vicario Apostolico è un Ministro a beneplacito di V. S., che in di lei veneratissimo nome governa una Provincia, che non ha Vescovo proprio, e che perciò ricade sotto l'immediata cura del Supremo Pastore, che è la S. V., la quale vi destina un suo Vicario, ed a suo beneplacito; cosicchè Vostra Beatitudine è in piena libertà cum causa, et sine causa di dimetterlo dal carico, come lo è ogni Vescovo verso il suo Vicario. S. O. C. P. Indie Orientali, Cina 1782—84 f. 12—12 v.

55 Hinc est quod nos te in Provincia Serrae Malabarium Vicarium Apostolicum cum facultatibus necessariis et oportunis *donec et quousque* Archiepiscopus et Episcopus praefati ad suas respective Ecclesias personaliter accesserint ... constituimus. Arch. Vat. Secr. Brev. 2024 f. 27.

Schwierigkeiten in der Erklärung der Worte «ad sua respective ecclesias personaliter accesserint» entstanden waren, umschrieb die Propaganda am 31. Januar 1724 die Jurisdiktion des Apostolischen Vikars von Malabar mit klareren Worten. Demnach hatte der Apostolische Vikar von Malabar nur für die Zeit und die Orte Jurisdiktion, wo und nur solange der rechtmäßige Bischof durch die Holländer an der Ausübung seiner Jurisdiktion behindert war [56].

Im Verlauf der Abhandlung haben wir gesehen, wie sich aus dem Apostolischen Vikar als Administrator der Apostolische Vikar als Ordinarius entwickelt hat, der seine Tätigkeit nicht im eigenen Namen, sondern im Namen des Papstes ausübt. Was als vorübergehende Notlösung gedacht war, ist zu einem Bestandteil der kirchlichen Hierarchie geworden, so daß der Codex den Apostolischen Vikaren als Inhabern von gesetzlich festgelegten Rechten und Pflichten, die unabhängig vom jeweiligen Amtsträger bestehen, die Jurisdiktion ordinaria vicaria zugestanden hat. Wir haben auch gesehen, daß sich das Amt des Apostolischen Vikars auf rein kirchliches Recht stützt. Die Institution der Apostolischen Vikare bildet keinen Wesensbestandteil der Organisation der Kirche. Es ist nur eine zufällige Form, die menschlicher Wille aus Zweckmäßigkeitsgründen in den Verwaltungsapparat der Kirche eingebaut hat, und die sobald es nützlich oder notwendig erscheint, wieder entfernt werden kann.

---

[56] Vicarius Apostolicus ea omnia, quae sunt officii Pastoralis exerceat, *in iis tantum locis* ... in quibus praefatum impedimentum vere adsit, et *pro eo tantum tempore*, quo D. Archiepiscopus a libro ordinariae iurisdictionis exercitio, quavis ex causa impediri contigerit. Acta 1724 (94) f. 299.

Portuguese religious conquests in Malabar under the diocese of Cochin during the sixteenth century The report for 1597

Placid T.O.C.D., Roma

Immediately after their arrival in India, the Portuguese set themselves to religious conquests among non-Christians in the places that came under their influence. All these conquests were successively assigned to the ecclesiastical jurisdiction of Tomar (Thomar) and Funchal until the erection of the bishopric of Goa in 1534. In 1534 they all came under Goa, and in 1558 they were divided between Goa and Cochin. From then on Goa was an archdiocese and Cochin its suffragan diocese. Thus Cochin inherited the religious conquests the Portuguese had already made in the territory assigned to her. She was also destined to make further conquests in the same field.

The year 1958 witnesses the completion of the 4th centenary of the erection of the diocese of Cochin. It will, therefore, be opportune to speak a little about the religious conquests the Portuguese made within the territory of that diocese. But we restrict ourselves to Malabar and to the 16th century alone.

The places where the Portuguese made their influence felt in Malabar were Cannanore, Calicut, Chale, Cranganore, Cochin, the islands near Cochin, the coast from Cochin to Quilon and from Quilon to Cape Comorin which latter was known as "the Travancore coast". All these places except Cannanore were included in the diocese of Cochin at the end of the 16th century.

In Malabar there were ancient Christians known as *Syrians or Thomas Christians*. They lived in places that were coextensive with the territory of the diocese of Cochin in Malabar. They had bishops of their own (East) Syrian rite sent by the (East) Syrian "Patriarch of Babylone". At the arrival of the Portuguese there was one such bishop, Mar John by name. Others followed. For a long time the Portuguese acted as though the Thomas Christians too were under their jurisdiction. Moreover, in the eyes of the Portuguese the Thomas Christians were "Nestorians". The ideal thing for the Portuguese was to suppress the Syrian rite and Syrian jurisdiction in favour of the Latin rite and Portuguese (Padroado) Latin jurisdiction. We have, therefore, to see also whether any Thomas Christians were made to give up the Syrian rite that they might be included among the conquests in question.

Instead of dealing with all the pertinent documents of the period under review, we limit our study to the Report of the diocese of Cochin for the year 1597. This Report entitled *Relazione del Bescovatto di Cochino* was written and signed on Jan. 2, 1598, by the then bishop of Cochin *Il vesco. F. Andrea.* It contains the net result of the religious activities of the Portuguese in the territory that was then under Cochin. We will take the passages that concern Malabar and add to them a few historical explanations. The Report is in the *Archivum Romanum Societatis Jesu* (ARSJ) Goa, 32, II (1539—1599), fol. 653—655.

Although the Report in question has nothing to do with it, still, for a clearer understanding of what follows, we may mention here that the Thomas Christians came under the Portuguese Latin jurisdiction at the end of 1599. Their first Latin Prelate was Ros, S.J. who had the title of Angamale first and then that

of Cranganore as archbishop. But this was not a conquest under Cochin which we are here concerned with. The transference of jurisdiction did not also involve the suppression of the Syrian rite. The Portuguese rule caused a crisis which in the case of many ended in a schism. This and the rise of the Dutch power occasioned the erection of what is known as the Vicariate Ap. of Malabar which, for a long time, in addition to several Thomas Christian churches included the Latin rite Christians from Chettuai to Quilon. These Latin rite Christians were under the protection of the Dutch *.

The Northernmost Boundary

The Report begins:

" Il vescovato di Cochin nell'India orientale haveva di territorio circa mille leghe, che son 3 milia di Italia. Dalla tramontana comincia dalla fortezza di Cananore che possedono i Portughesi, la quale anticamente è stata di questo vescovato, et adesso appertiene al Arcivescovato di Goa Primate di questo Oriente, et si comportano in essà questo vescovato et il sopradetto Arcivescovato. Et si scende la spaggia di questo vescovato verso il mezzogiorno sino al capo di Comorino, dove gira alla tramontana fini ai confini del regno di Pegu et Martavan, dove finisce: et comincia il vescovato di Malacaha."

1. Here we have a description of the boundaries of the diocese of Cochin. Cannanore (Cananore) though once under Cochin, was not so in 1598. The northernmost boundary of Cochin may, therefore, be said to have been near Cannanore. The Portuguese captain Cabral, being driven away from Calicut, fled to Cochin in 1500. From Cochin he went to Cannanore in 1501, and built there a factory. The Portuguese mission that followed had a fairly good success. The Hindu king of Cannanore, v. g., wrote to the king of Portugal on Dec. 6, 1507, saying that low caste people such as Mucavas and slaves of Nairs were becoming Christians [1]. We learn more of such conversions from further descriptions of the Portuguese mission in Cannanore. But leaving them out we will now speak a little about Thomas Christians and Cannanore.

2. Four Syrian bishops on their way to the Thomas Christians arrived in Cannanore in 1504 and were respectfully received by the Portuguese who also communicated with them *in sacris* [2]. The bishops were Mar Jaballaha, Mar Denha, Mar Thoma, and Mar Jacob. One of them, Mar Jacob, lived up to 1549/52. We have reports about Mar Thoma till about 1537. The other two died soon. Mar John who was in Malabar when the Portuguese arrived, died soon after 1504.

---

* These Latin rite Christians had to take up arms for the Dutch cause. Their parochi had to swear fidelity to the Dutch. The Dutch granted them two captains to defend their cases. All these promoted the conversion of many non-Christians. Cf. Mgr. Florence, *Report, March 25, 1767;* Paulinus, *Report* (close of the 18th century), *Analecta, O.C.D., pp. 260, 269, 270* (1937).

1 Silva Rego, *Documentação Para A Historia Das Missões Do Padroado Portugues Do Oriente,* Lisboa, I, 1947, p. 61.

2 Schurhammer, SJ, *The Malabar Church and Rome during the Early Portuguese Period and before,* Trichinopoly, 1934, p. 8.

There were no Thomas Christians in and north of Cannanore at that time. For, the aforesaid four bishops in their letter to their Patriarch write: "Sailing (to the south) from there (Cannanore) *we went to our Christians who are distant from there an eight days' voyage* [3]."

It is interesting to note that Patriarch Abdjesu, one of the successors of the Patriarchs who sent the aforesaid bishops to Malabar, in his *Sacramentum Fidei* sent to the Council of Trent, contended that Cannanore metropolis and Goa metropolis with some other places were under him. But the Portuguese Orator protested saying they were not under any Patriarch but under the Prelate of Goa who "Totius Indiae Est Primas [4]". Were Cannanore, Goa and the other places mentioned by the Patriarch residences of Syrian Prelates in the past? Or, was the Patriarch intending to institute Prelates for these places? As a result of the Portuguese protest, it seems, Pope Pius IV (1562) decided that the Patriarch could institute Prelates only "in locis in quibus Praesules a Romano Pontifice non instituantur [5]".

Calicut (Calichutte)

The Report continues:

"La prima chiesa che hà questo vescovado cominciando dalla tramontana è quella di Calichutte la quale fù fatta nel anno passato del 96 et in essa stanno i Padri della Compagnia che la governano con alcuni Christiani et non si fanno più Christiani per non essendo la pace tra questi stati e il Rè gentile di questi regni."

1. It was at Calicut that Vasco da Gama, the first Portuguese Admiral, landed in 1498. After establishing friendly relations with the ruler of Calicut known as the Zamorin, Gama returned to Portugal. He was followed by Cabral in 1500. Cabral had with him a "Vicar", 8 secular priests, 8 Franciscans, a student of Philosophy, a lay-brother and a musician. All landed safe in Calicut and built there an Oratory. Soon the priests began evangelization. Among the converts was a Brahmin who took the name of Michael a S. Maria. But the Mohammedans turned the Zamorin against the new-comers. There was an uprising. Some of Cabral's men were wounded and some, including 3 Franciscans, were killed. Those who escaped fled with Cabral to the south and reached Cochin [6]. Calicut thus remained cold to the Portuguese for a long time though we find a Portuguese "Vicar" appointed for Calicut in 1516. According to the Report under review, there were only a few Christians in Calicut in 1597. These Christians were under the Jesuits who had built there a church in 1596. Since peace was not established with the gentile ruler, the Report says, no mission work was being done in that area.

---

3 *Ibidem*, p. 7. See the whole letter, *ibid.* pp. 4—8.

4 *Bullarium Patronatus Portugalliae in Ecclesias Africae, Asiae atque Oceaniae*, Olyssipone, 1868—1879, I, pp. 203—204.

5 Giamil, *Genuinae Relationes inter Sedem Ap. et Assyriorum Orientalium seu Chaldaeorum Ecclesiam*, Romae, 1902, p. 17.

6 Ferroli, SJ, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore, 1939, I, p. 93—96.

2. According to certain accounts there were in Calicut at one time many Thomas Christians. Jerome de Stephano, a Genoese merchant, visited Calicut towards the close of the 15th century. "In this town" says he, "there are thousands of houses inhabited by Christians[7]". It seems there were no Thomas Christians in Calicut when the Portuguese arrived there. The aforesaid four Syrian bishops in their letter mentioned above have: "And *near* them (near our Christians) is the great and rich town of Calicut where idolaters are living". Nevertheless, in the Bull *Divina disponente providentia* of the 10th Calends of March 1552, by which Pope Julius III confirmed the jurisdiction of Patriarch Sulaqa, there is mention of monasteries "in Sin Massin, *Calicuth* ac tota India existentium". The Pope says that the predecessor of Sulaqa, Simon Mama (under whom were the aforesaid four bishops), was presiding (presidebat) over them[8]. Again, In the *Sacramentum Fidei* mentioned above, Patriarch Abdjesu, successor of Sulaqa, includes Calicut as a bishopric with Carongol (Caronogal) under it, both as subject to him. The Portuguese Orator, as said above, protested.

Chale (Chiale)

The Report continues:

"Da Calichutta scorrendo verso il mezzogiorno sta la chiesa de Chiale, dove anticamente era la fortezza di Portughesi et quivi dicono esserci alcuni Christiani sebene per le guere non si ha potuto di loro pigliare la cura che si desidera, mà confermandosi la pace, si farà la chiesa et si attendera alla cultura di queste anime cosi derelicte."

The Report speaks of the quondam existence of a Portuguese fortress in Chale. The church and the Christians there were abandoned. But the author of the Report hoped they would be taken care of by the establishment of peace.

The Christians in question do not seem to have been Thomas Christians.

Cranganore

The Report continues:

"Tra questa terra di Chiale e la città di Cochin si trova la fortezza di Cranganore che è ancor città di Portughesi, dove sono intorno a mille anime di Christiani chi si confessano et communicano, oltra i putti; è lontana questa fortezza cinque leghe da Cochin, vi'è in Cranganore oltre tre oratorii la chiesa matrice e principale."

1. Cranganore, the Report says, was still a Portuguese town with a fortress. The Portuguese captured Cranganore from the Zamorin of Calicut, almost completely destroyed it, and then built it as a Portuguese town with a fortress. Vincent Maria, an Italian Carmelite who was in

---

[7] *Ibidem*, p 68.
[8] Giamil, *ibid.* p. 60.

Malabar before 1678, distinguishes the Christians subject to the Portuguese into three classes: 1) *Regnicoli* or soldiers from Portugal; 2) *Mestici* or those born of Portuguese soldiers and Indian women; and 3) *Slaves* who were converted to the faith [9]. The thousand Christians of Cranganore attached to the principal church and to the three oratories who, according to the Report, were going to confession and communion, as well as those who were not doing so (these are not mentioned in the Report) could very well have belonged to the three categories mentioned by Vincent Maria. We must remember that the Portuguese were in Cranganore from 1509 and that in 1598 Cranganore was still a *Portuguese town.*

2. What about Thomas Christians and Cranganore? Cranganore was one of the important centres of the Thomas Christians. According to their tradition the Apostle St. Thomas landed in Cranganore. Syrian bishops used to reside there often. Was Carongol of the *Sacramentum Fidei* of Patriarch Abdjesu (supra) Cranganore? But Abdjesu says that it was under Calicut! A Thomas Christian priest from Cranganore, Joseph by name, accompanying Cabral visited Portugal, Rome and Venice. The Syrian bishops who arrived in Malabar in 1504 (at least two or three of them) lived in Cranganore for a long time. One of them, Mar Jacob, acted as chaplain of the Portuguese in Cranganore hearing their confessions and saying Mass for them in Latin [10].

Now, the ideal thing for the Portuguese was to impose the Latin rite and customs *in toto* on the Thomas Christians and to put the latter under their *(Padroado)* Latin jurisdiction. In 1518 or a little before, one Penteado, sent by the king of Portugal, went and lived in Cranganore in the chief church of the Thomas Christians in the absence of its rector. The Thomas Christians attended his Mass and sent their children to be taught by him. But says Penteado: " As soon as their priest who had come from Portugal (probably Joseph mentioned above) returned (from Mylapore) he was scandalised with me and asked me what I wanted. I said they should conform to Rome [11] ". Where-upon the people ceased to attend his Mass and the children ceased to be taught by him [12]. This is one of the first unpleasant experiences the Thomas Christians had with the Portuguese.

Penteado tried to baptise the Thomas Christians and Mar Jacob was accused of conferring baptism invalidly. Mar Jacob, therefore, in his letter of 1523, sent to the king of Portugal, as one " deputed by the Patriarch of Babylone " defended himself argueing that he knew the S. Scriptures as far as baptism was concerned though he was " not instructed in the usage of the Popes and in the Roman usage ". He also made it known to the king that the Christians " do not want any-body else to baptise them as long as I live [13] ".

---

9 Vincenzo Maria a S. Catherina, OCD, *Viaggio All'Indie Orientali,* Roma, 1678, p. 190.
10 Schurhammer-Wicki, SJ, *Epistolae S. F. Xaverii,* II, Romae, 1945, p. 62.
11 " to conform to Rome" does not mean that the Syrians had to obey the Pope since they were schismatics. If they were schismatics Penteado would not say Mass in their church. It meant adoption of the Latin rite. 12 Silva Rego, *Op. c.* III, p. 546 sq.

Ros, S. J., the first Latin Prelate of the Thomas Christians, in his report of 1601/6 says: "When the Portuguese came to India ... in Cranganore the (Thomas) Christians had three churches and there lived their Prelate Mar Jacob, and at Quilon they had a church ... And the Christians left those places and the Prelates their churches on account of the many vexations that they suffered from some, also religious, who did not understand anything that did not conform to the Latin rite, anything else being (for them) heresy and superstition, obliging them to eat fish and drink wine in Lent against their rite, though this fasting is more in conformity with the Holy Canons and the fasting of the original Church, so much so that through similar troubles they were forced to quit the place, but Mar Joseph ... (who followed Mar Jacob 1558—1569) in order not to lose his authority used to live ordinarily in Cochin, and here and in Cranganore many times he exercised his authority [14]."

Again, in his report of 1604 the same Ros SJ has the following: "Many of those (Thomas Christians) that now live in the territory of the king of Cochin lived formerly in Cranganore ... Afterwards when the Portuguese came to Cranganore and Martin Alfonso built a fortress there Mar Jacob with the other Chaldean (Syrian) bishops still continued living there a long time and exercised their episcopal office as is proved from a certain relation [15]. But afterwards the Franciscans as well as the other Thomas Christian clerics of the Latin rite formed by them [16] 'derão contra estos Armenios (Syrians) de faição' that no bishop or caçanar (priest) could say Mass except in places outside Cranganore and this in secret, because they forbade to say Mass in fermentato after the custom of the Greeks, nor did they allow the married caçanars to celebrate, and they forced the Christians to begin Lent on Ashwednesday and to eat fish during Lent. Therefore, many Christians and clerics left Cranganore and went to Parur and Udiamper and Carturte [17]."

In 1549 St. Francis Xavier "for the consolation" of the Thomas Christians and "to increase" their "devotion" asked for Indulgences for two churches in Cranganore, one of St. Thomas and the other of St. James [18]. But it does not seem that the Thomas Christians in question were all of Cranganore. For, the saint speaks (ibid) of the Thomas Christians who were in sixty places near Cranganore and whose children were in the college (seminary) of Cranganore. The saint also says (ibid) that there were abbout 100 such children, sons of Thomas Christians of the

---

13 Schurhammer, SJ, *Op. c.* pp. 15, 16.
In another letter written to the king of Portugal (Dec. 17, 1530). Mar Jacob speaks of the visits he made of the Thomas Christians, outside Cranganore. Among other things he says that "those who had the good will to go over to the customs of the Church of Rome were hindered by their enemies.", that "people were married at the door of the church", that there was "good will among the people" for progress, that he had brought four boys to be taught at Cranganore ... *Ibid.* p. 18.

14 ARSJ, *Goa*, 65 (ff. 35—46): f. 43.

15 Hence these bishops and their flock were not schismatics as the Portuguese used to say.

16 We will see below who these were.

17 British Museum, *Add. Ms.* 9853, f. 90 (*Relação da Serra*, 1604: Francesco Ros, SJ).

18 Letter to Simão Rodrigues and to St. Ignatius, Jan. 26. 1549, Schurhammer, *Op. c.* p. 35.

sixty places mentioned above, who were very much attached to Frey Vicente, rector of the college.

Ros SJ after he had become the Prelate of the Thomas Christians tried to be made archbishop of Cranganore at a time (i. e. 1601) when there were only 16 or 17 Thomas Christian houses in Cranganore [19]. He succeeded. The bishop of Cochin, however, wanted Cranganore to be restored to him. He did not succeed. He says that Cranganore in 1619 was a village of 20 or 30 families of white or black people [20]! The Thomas Christians did not revive their ancient prestige and position in Cranganore. They who had 3 churches at the arrival of the Portuguese had not even one in 1654. For Cranganore *is not found* in the list of Thomas Christian churches *(Nome di terre e villagi dove stanno le chiese degli Cristiani di S. Tommaso apostolo)* of the archdiocese of Cranganore for the year 1654 [21]. After the conquest of Cranganore by the Dutch in 1663 the number of the Latin Christians of Cranganore became very small.

St. Francis Xavier, we have seen, speaks of Thomas Christians of sixty places *near* Cranganore. The Report under review is silent about Christians under Cochin *near* Cranganore. Of course, the *near* of the saint had a wider signification. Again, all churches, both Syrian and Latin, of the territory beginning from the island of Vaipin minor inclusively and the island of John Pereyra (Venduruthi) exclusively, excepting the peninsula of Cochin (and the island of Vaipin major), till Cannanore were under the archdiocese of Cranganore after 1610 [22]. The list of Thomas Christian churches of the archdiocese of Cranganore cited above does not contain the name of any of the Latin churches that exist today in this locality. If any of these churches existed then as Thomas Christian whether Syrian or Latinised in rite, it should have found a place in the list. For, the Thomas Christians whether Syrian or Latinised in rite were always Thomas Christians. Due to similarity of name some might think that the church of Palliporam found in the list is the present Latin church of Paliport near Cranganore. But the Jesuit *Annual Relations* for 1600—1603 say that Paliport near Cranganore was built between 1600 and 1603, and that it was to serve for checking Mohammedan aggressions and " for the Christianity we hope to make from Mucaus and gentile Cegos [23] ". Paliport, therefore, is not a Thomas Christian church. The Palliporam of the list is near Muttam.

---

19 ARSJ, *Goa*, 15, f. 44, 45.

20 ARSJ, *Goa*, 17, f. 251.

21 ARSJ, *Goa*, 68, f. 63—65. Ros SJ transferred his seat to Cranganore and was made archbishop of Cranganore. Two of his immediate successors (1624—1663) were Jesuits.

22 *The executorial decree* fixing the boundaries of Cochin and Cranganore, Ferroli, *Op. c.* I, Appendix. By this arrangement a few Latin churches were put under Cranganore and a few Syrian (Thomas Christian) churches under Cochin. But there was no change of rite in either case. The executorial decree says that the first church in Vaipin minor was Dignarica (Naracal).

23 Guerreiro, *Relação Annual Das Coisas Que Fizeram Os Padros De Companhia de Jesu Nas suas Misseõs*, Coimbra, 1930, I, p. 336.

The Report continues (saying that there was in Cranganore)

" et un collegio di frati di San Francesco, nel quale molti Christiani detti di San Tommaso apprendono i costumi et ceremonie della Chiesa latina e dal quale sono usciti molti sacerdoti che son curati delle parochie di questo vescovato per saper bene il parlare del paese. "

The college mentioned here is the one we hinted at above. It was started about 1540 by Frey Vicente de Lagos, OFM. St. Francis Xavier, in his letter written to St. Ignatius on Jan. 26, 1549, says that in this college there were a hundred pupils " sons of the leaders (principales) of the St. Thomas Christians in the 60 places around Cranganore [24] ". Because the Franciscans did not know Syriac, Frey Vicente asked St. Francis Xavier that the Jesuits might take up the college [25]. In a letter sent to the Pope (Cochin, 20, 1584) by five Latinised Thomas Christian priests educated in this college (they had adopted Portuguese surnames also) it is said that there were educated in this college more than a hundred Malavari's and Portuguese Mistici who were serving the Prelates of Goa and Cochin while some of them had become Franciscans and Dominicans [26]. At the request of these five priests, it seems, the Pope appointed in 1584 a nephew of Frey Vicente as rector of this college after the latter's death. The Brief of appointment was directed " Dilecto filio Commissario et Custodi Custodiae Orientalis S. Thomae Apostoli Ordinis Fratrum Minorum de observantia ". The new rector could not be removed except with the permission of the Father General [27].

As a note dated Jan. 2, 1592, says, the sons of Thomas Christians were studying with great pleasure under the Franciscans in Cranganore, within the fifty years of *such* a formation many were ordained priests, no one was working among the Thomas Christians, when boys picked up Latin they were taken and ordained by the bishop of Cochin and they willingly remained with him " because they could eat ... " with the Portuguese [28].

The report of Ros SJ of 1604 says that the seminary (college) of Cranganore was founded by the Franciscans in 1541, that they Latinised the Thomas Christian youths, that not even one trained in it had worked (" till today ") in the Serra (among the Thomas Christians) and that the seminary belonged to the diocese of Cochin [29].

Gouvea who is all for bringing into bold relief the success of the Portuguese efforts in Malabar, in his book on the Journey (Jornada) of archbishop Meneses of Goa, published in 1606, has the following: " ... The Christians did not refuse him (Frey Vicente) their sons to be brought up in the college, but they would not avail themselves of the teachings of

[24] Schurhammer, *Op. c.* p. 35. The *around* of this letter means the *near* seen above.
[25] Beltrami, *La Chiesa Caldea nel secolo dell'Unione*, Roma, 1933, p. 220, note, I.
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem.*
[28] ARSJ, *Goa*, 47, f. 426.
[29] British Museum, *Add. Ms.* 9853, f. 93.

their sons nor of their priesthood, because they would not let any of those who had been educated in the college in the Latin rite celebrate in their churches, much less reside in them, *nor did they allow them to do anything as regards change of rite,* and they did not treat them otherwise than the other Latin priests whom they welcomed as guests and allowed to celebrate when they went to their churches." Gouvea continues saying that two from respectable families of Parur (near Cranganore) ordained in the Latin rite in Portugal, were forced to live in Cranganore, and the people of Parur did not even want to profit by the spiritual favours the two had brought from Rome. One of these lived up to 1599 and a church had to be built for him in Cranganore, says Gouvea [30]. De Souza gives us to understand that those ordained in the Latin rite were saying Mass in Syriac in the churches of the Thomas Christians, and in Latin, in Cochin and in its surroundings [31]. Cochin, we shall see, was a Portuguese town and in its surroundings there were thousands of new converts who followed the Latin rite [32].

Seminary for the Thomas Christians

The Report continues:

"Li vicino meta legha per terra ferma vi è un seminario del'istessi Christiani di S. Thomaso sotto la cura dei Padri della Compa. ove vi'è un Padre che per saper assai bene la lingua caldea (Syriac) ha purgato i libri dagli errori et bestemia di Nestorio; et detto Prè con gli altri della Compa. han molto bene aiutato i sacerdoti di questi Christiani di S. Thomaso che sono purtroppo bisognosi et idioti, tante egli è diligente et possiede bene il linguaggio del paese et è buon Theologo et amato da tutti et hà molta autorita appresso di loro."

The seminary mentioned here is the one of Vaipicotta or Chenota which was *under Syrian jurisdiction.* Mar Abraham who followed Mar Joseph admitted the Jesuits to work under him and this seminary was the chief centre of the Jesuits among the Thomas Christians. The Jesuit Father whom the Report mentions as a good theologian who knew Syriac and the language of the place was Ros SJ to all probability. The Report says that the Jesuit Fathers purged the books of errors and blasphemies. We may note here that Ros SJ in 1586/7 had written that the "Nestorians" of East India (with the doubtful exception of Mar Abraham) professed the "Roman Catholic Faith" although their books were full of Nestorian doctrines [33]. When the question of suppressing

30 Gouvea, *Jornada do Arcebispo de Goa frey Alexio de Menezes,* Coimbra, 1606, I c. 10.
31 Francesco de Souza, *Oriente Conquistado a Jesu Christo,* Bombaim, 1886, II, p. 71.
32 Eredia SJ *a new comer* wrote in 1552 that "... the Christians made by St. Thomas ... have many erroneous doctrines because they *are* taught by two bishops who came from the Preste (sic). They have very good churches ... I visited two of their villages; they obey in all things the Roman Church and they are instructed by one of the two Malabarian priests who studied in Coimbra." (Schurhammer, *Op. c.* p. 22, note.) Was this priest saying Mass in Syriac? or was he being welcomed like a guest as Gouvea says?

the Syriac language was proposed, the Pope replied that " the variety of rites is one of the ornaments of the Church which is like a Queen clad in various garments [34] ". But those concerned seem to have taken the variety of rites for the variety of languages. For, we find that in the seminary of Vaipicotta efforts were made to translate Latin ceremonies into Syriac [35]. In this way the Portuguese succeeded to some extent to appease the Thomas Christians who were against changing into the Latin rite. But it was a mistake, and the majority of the Catholic Syrians of Malabar still suffer from the havocs let loose by such a mistake.

The Report emphasises the ignorance of Thomas Christian priests. The Portuguese priests and religious too were not free from ignorance. Seldom could they distinguish disciplinary practices from doctrines of faith.

Cochin

The Report continues:

" Cinque leghe, o quindeci miglie da Cranganor verso il mezzogiorno sta posta quella città di Cochin ch'è capo del regno, nella quale oltre il domo e chiesa cattedrale vi sono cinque parochie, et cinque altri monasterii di Religiosi, quello di S. Domenico, di S. Francesco, gli altri di S. Augustino, della Compa. di Gesù et un altro dei fratelli Racoletti di S. Francesco, oltre molti oratorii et la confraternità et casa della Misericordia et tre Hospitali. In questa città vi sono Christiani di confessarsi 19 mille et quatrocento novanta et cinque eccetuati fanciulli et i putti. "

1. Here we have to deal with the very headquarters of the diocese of Cochin. Cabral and his followers fleeing from Calicut (see above) reached Cochin by the end of 1500. The king of Cochin, an enemy of the Zamorin of Calicut, gladly welcomed them. The ecclesiastics who were with Cabral at once began to preach the Gospel in the town of Cochin and in the neighbouring island of Vaipin, Michael a S. Maria (see above) serving them as interpreter. Cabral left Cochin for Cannanore in 1501 leaving behind him seven of his company. After gaining the good will of the King of Cannanore he set sail for Portugal.

João do Nova who followed Cabral in 1501 brought with him four more Franciscans. Probably the Franciscans divided themselves between Cochin and Cannanore carrying on the work of evangelisation.

The second arrival of Vasco da Gama in 1502 and the arrival of Francesco de Albuquerque in 1503 gave a fresh impetus to the work of the missionaries. Afonso de Albuquerque who followed Francesco de Albuquerque proceeded to build a fortress in Cochin before he returned

---

[33] Ros, SJ *De Erroribus Nestorianorum qui in hac India Orientali versantur*, Romae, 1928, p. 21.

[34] Ferroli, *Op. c.* I, p. 169, 170.

[35] Cf. *Litterae Annuae Societatis Jesu* pro a. 1597, Napoli, 1607, p. 542 where we read that a priest sent from the seminary of Vaipicotta exorcised a possessed man using the exorcism of the Roman Church translated into Chaldaic (Syriac).

to Portugal in 1503. The fortress was soon completed, and Cochin became the seat of the Portuguese Viceroy in 1505. The viceregal seat remained in Cochin until it was transferred to Goa in 1530 [36].

From Cochin as centre the Portuguese began a vigorous mission work. Priests, secular and regular, the latter of more than one Religious Institute, took part in this mission work. The Hindu king of Cochin and some other Hindu kinglets were opposed to the conversion of their subjects. They manifested this opposition by depriving the converts of their properties and government posts. But this punishment could not affect the poor and the low-caste people [37]. Peter du Jarric SJ says: "The king of Cochin, though a friend of the Portuguese, almost from the very beginning passed a law by which he forbade his subjects to become Christians unless they gave up their goods ... the law stood, but many of his subjects both from among the Saracens and from among the heathens and also from among the Jews ... were converted to Christianity; nay, also Nairs and optimates ... [38]" Letters of missionaries and others confirm this statement of Peter du Jarric. We will cite here a few of such letters.

Lorenzo Moreno and Diego write (Cochin, Dec. 20, 1510) that many Nairs had become Christians [39]. One Arel (a caste) "pilot of the Cochin bar" informed the king of Portugal (1510) that himself, his family and a thousand of his followers had been baptised [40]. According to Pero Mascarenhas (Dec. 20, 1514) in the church of Cochin alone were baptised more than six thousand souls who lived in places around Cochin [41]. Sebastian Peres Vicar of Cochin estimated (Cochin, Jan. 8, 1518) that there were ten to twelve thousand Christians, and that the majority of Iravas had embraced Christianity [42]. In 1527 itself, says the same (Dec. 16, 1527), one thousand were made Christians [43]. Among the converts were sellers of small articles, Panicals, Nairs and so on.

Yes, despite the opposition of the Hindu kings Cochin and its neighbourhood were being swiftly christianised. In Cochin, moreover, mixed marriages also were promoted. The Viceroy encouraged the Portuguese to take indigenous women, and endowed their families with property and money. Albuquerque in his letter of April 1, 1512 speaks of evils among the Christians of Cochin, and says that the process of mixed marriages was going on quickly. According to his estimate there were a hundred such marriages in Cochin and Cannanore [44]. In Pero Mascarenha's estimate (letter cited above) about Cochin, 58 local women married to the Portuguese had 48 children, 3 local women (one of whom a Moham-

36 Cf. Ferroli, *Op. c.* I pp. 93—96.
37 *Ibidem,* pp. 156, 315, 375.
38 Petrus du Jarric, SJ, *Thesaurus Rerum Indicarum,* Coloniae Agrippinae, 1615, p. 494.
39 Silva Rego, *Op. c.* I, p. 117.
40 *Ibidem,* p. 76.
41 *Ibidem,* p. 239.
42 *Ibidem,* pp. 340, 343.
43 Idem, *Op. c.* II, 1949, p. 144.
44 Idem, *Op. c.* I, p. 151.

medan) were married to 3 local men, 40 unmarried women had 45 children [45].

Thus Cochin from the very begginning showed the characteristics of a Portuguese possession or town as described by Vincent Maria (see above). Peter du Jarric says that after the fortress had been built in Cochin " various dwellings were put up not far from the fortress and they are so numerous (frequentia) that next to Goa the Portuguese have no greater city than this in India [46] ". St. Francis Xavier in his letter of Jan. 27, 1545, written to St. Ignatius mentions that in Goa and Cochin " there is abundance of all things, because they are inhabited by the Portuguese [47] ". Caesar Frederick a Venetian merchant who travelled the East from 1563 to 1581, describes Cochin as " the chiefest place that the Portuguese have in India next to Goa ". " All that marry in Cochin " says he " do get an office according to the trade he is in ... The married citizens pay not any custom for these two goods (silk and sugar); for all the other commodities they pay four per cent customs to the king of Cochin rating their goods at their own pleasure [48] ". We may here mention that under the Portuguese government in the 16th century " newly baptised persons received a new dress, orphans were to be instructed and baptised, notwithstanding opposition on the part of their relatives [49] ".

The Jesuits too arrived in Cochin. St. Francis Xavier worked for the opening of a Jesuit house in Cochin. The house was started and a college too was attached to it, and the Jesuits conducted a school frequented by 150 young Portuguese students [50].

To get an idea about the Christians of Cochin we may refer to the treaty concluded between the Portuguese and the Dutch in 1663, 65 years after the Report under review was written. After a terrible massacre of the inhabitants of Cochin the Dutch made the Portuguese sign this treaty. According to this treaty all true born unmarried Portuguese were to be conveyed to Europe, all married Portuguese and *Mestiços* to Goa, all *Topases* (half castes) and Canarins (converts brought from Goa) were to remain at the disposal of the Dutch, and slaves were to be handed over to the conquerors. All free persons and persons belonging to the Church and subject to the king of Portugal were comprehended in this treaty [51]. Such was the *terminus ad quem* the Portuguese town of Cochin was steadily developing from the very beginning of the 16th century.

---

45 *Ibidem,* pp. 232—239. Their names and castes also are mentioned here.
46 Petrus du Jarric, SJ *Op. c.,* p. 504.
47 Schurhammer-Wicki, S. J., *Epistolae S. F. Xaverii,* I., Romae 1944, p. 259.
48 Ferroli, *Op. c.* I, p. 17.
49 *Ibidem,* p. 33.
50 *Ibidem,* p. 137.
51 Idem, II, Bangalore, 1951, p. 20, 21. — Those who were handed over to the Dutch were not all Christians. A document entitled *Noticias do Reyno do Malabar* written in Portuguese before 1786 and kept in Lisbon (Bibl. Nacional, Fondo Geral, 536, ff. 1—29) has the following: "... The second caste called *Munducar, Murcar, Murcacar* or finally *Eunutilparigia,* that is, a community of seven hundred men: this people were not baptised when the Portuguese left them to the Dutch. After the Portuguese left Cochin, they were in course of time (com tempo) baptised by

It was this Cochin that in 1558 was made the seat and nucleus of the second Portuguese bishopric in India. Immediately after this, in 1560, the Hindu kings withdrew their opposition to the conversion of their subjects. The Jesuits then could count " no less than 100 converts every month from among the Brahmins and Nairs [52] ". Some of these converts must have been from Cochin. No wonder, therefore, that Cochin could count in 1598, as the Report under review says, 19 495 Christians who went to confession and communion with 5 parishes besides the cathedral, 5 monasteries, many oratories, a confraternity, a house of Misericordia and 3 hospitals.

2. Were there Latinised Thomas Christian elements among the Christians of Cochin? The description of the town of Cochin given above may suggest the answer.

It seems there were no Thomas Christians in the town of Cochin in the beginning of the 16th century. The four Syrian bishops in their letter of 1504 mentioned above, say that the Portuguese, being driven away from Calicut, " came to the neighbourhood — l'qârîbûthâ — of our Christians, to the town whose name is Cochin [53] ". When Vasco de Gama was in Cochin in 1502 the representatives of the Thomas Christians *from Cranganore* met him and sought for the help of the king of Portugal presenting him with their sceptre " a red staff with silver ends and three silver bells [54] ". Patriarch Abdjesu in his *Sacramentum Fidei* mentioned above, included Cochin as a metropolis.

Now, as we saw above, the bishops of the Thomas Christians, due to the vexations of Latinisers, had to leave Cranganore. Mar Jacob after

---

those (pelo de) of Palluruthi and Etapalli. But they remained near Cochin for contracts, to have greater freedom to deal with businessmen and for gaining bread. A good deal of those who accept the holy faith were going and remaining there for the same reason, and so those also were considered by the same name *Ejunutilparigia* and without difficulty they mixed with all castes of Christians as the *Cupajacar*. It is a short time that they began to be admitted to priesthood ..." This, however, does not mean that those of the Latin rite were mixing with the Syrians. Laurence Justiniani, Visitor Ap. (1772) says: "Da Papanate, Cranganore e Paliport (Latin churches) passai a Parur (Syrian church). Siro Caldei (the Syrians of Parur) ... vennero a incontrarmi ... ritirandosi li latini cristiani poiche quasi non vorrebero li mappola siro caldei (the Syrians) framischiarsi qti creduti nobili cristiani cogl'altri latini d'Europea descendenza sieno o neofiti giusta il pregiudizio di gentili ... avendo sempre conservato il punto di non dare le loro figlie a chichesisi richissimo de latini ne prendere di questi le figlie; donde non poco procedeva la difficoltà di mandare li chierici siro caldei al seminario in Verapoli pensandoli confusi gl'un cogl'altri ... Per li siro caldei (chierici) si fabrico (in Verapoli) separata cucina e comodita et una stanza continuante a piano di terra per dormire ..." (Report of Laurence Justiniani, Arch. S. Congre. de Prop. Fide, *Scritti rif. nei cngr. 1774—1775*, Vol. 34, foll. 405, 406, 420.) An earlier document of 1764 says that *Mapolas* were converts from Namputhiri's made by the Ap. St. Thomas and that they were *all* of the Syro-Chaldean rite, while the *Munducar* were new converts. *(Report about the Vicariate Ap. of Malabar,* Carolo di S. Conrado, 4 Sep.—22 Dic. 1764.)

52 Ferroli, *Op. c.* I, p. 156. The King of Cochin, however, soon resumed his opposition.

53 Literal translation of the Syriac original. The Syriac original is in Giamil, *Op. c.* See p. 597 for this particular sentence.

54 Schurhammer, *Op. c.* p. 9.

leaving Cranganore probably in 1543 [55], lived in Cochin with the Franciscans who were very kind to him. There he was reduced to utter poverty so much so that "with much shame" he asked Pero de Sequeira to give him and "to all the Christians of the city of Cranganore" "an alms and charity" of 20 cruzados "to redeem the copper-plates which out of necessity and being poor he had pawned to a certain man living in the Serra [56]". St. Francis Xavier in his letter of Jan. 26, 1549 asked the king of Portugal to recommend Mar Jacob "to the governors and procurators and captains of Cochin" because he was "disfavoured by Your Highness and almost all here in India" except the Franciscans. Things happened like this although "in his old age he was very obedient to the customs of the Holy Mother the Church of Rome [57]". Mar Jacob did not change into the Latin rite. Otherwise he would not have had to leave Cranganore due to the vexations of the Latinisers. He died in 1549/52.

After Mar Jacob's death we find one or two bishops whose name and communion are unknown. There were at that time two lines of Patriarchs of which one (that of Sulaqa and Abdjesu) was Catholic. Before the arrival of this bishop or of these bishops there was a period during which the Thomas Christians were deprived of bishops. We shall have to speak of this interval below. Then Patriarch Abdjesu sent Mar Joseph to Malabar in 1556.

Mar Joseph was accompanied by Mar Elias and two Maltese Dominicans, who were bishop Ambrose Buttigeg and Fr. Antoninus Zahara. Mar Elias was the Patriarch's representative and bishop Ambrose was Papal Nuncio in the East. But the Portuguese detained them for 18 months [58]. Before they were let out, Mar Joseph and Mar Elias were taught to say Mass in Latin. They also promised they would not exercise any jurisdiction in Malabar without the permission of the bishop of Goa who, Antonio do Porto says "was the bishop of Goa and of Malabar and of all India [59]." The Portuguese thought they could Latinise the Thomas Christians by making the Syrian bishops say Mass in Latin. In the opinion of Antonio do Porto the Thomas Christians who were "very fond of Chaldean (Syrian) bishops" would gain "some good" from these bishops who would be "doing everything as our bishops" [60].

After 18 months all were let out. Bishop Ambrose soon died in Cochin. Mar Elias returned to his Patriarch and then went to Rome where in 1581 he submitted a report in which among other things he says that the Thomas Christians liked to be governed by Chaldean (Syrian) bishops [61]. Mar Joseph and Fr. Antoninus worked much in Malabar. They sent back to his place a bishop

---

55 *Ibidem*, p. 23.

56 *Chronaca* of king Emmanuel by A. Alvares, Lisboa, 1619, I, c. 98 cited in *Kerala Society Papers*, Trivandrum, Series 4, pp. 183, 184. The privileges of the Thomas Christians were written down on plates of copper.

57 Schurhammer, *Op. c.* p. 34.

58 On Dec. 25, 1556, bishop Ambrose wrote a letter to the king of Portugal complaining of his detention. In it he says that as a Nuncio of the Pope and of the Ap. See he could have used spiritual weapons against those who impeded his course ... Fr. Wicki SJ published this letter in *Orientalia Christiana Periodica*, XIX, Romae, 1953, pp. 358 sq.

59 See Antonio do Porto's letter in Beltrami, *Op. c.* p. 45. This letter speaks clearly of the deep Scriptural knowledge and high sanctity of Mar Joseph and Mar Elias.

60 *Ibidem.*

61 Beltrami, *Op. c.* p. 199 sq.

(probably one spoken of above) substituting him with another (who is this?) of orthodox faith [62]. Mar Joseph was deported (?) to Portugal in 1562, but he came back in 1564 with a Papal Brief. On charges of heresy the Portuguese soon took him to Rome where he died in 1569. After his death Mar Abraham who was already in the field ruled over all the Syrians of India as archbishop of Angamale. We will speak more about these in the next section.

We have seen in Ros SJ's report of 1601/6 that " Mar Joseph in order not to lose his autority used to live ordinarily in Cochin, and *here* and in Cranganore many times he exercised his authority ". In the great controversy that took place between the bishop of Cochin and bishop Ros SJ (1600—1610), regarding jurisdiction in certain places, a witness deposited saying that Mar Joseph always resided in Cochin in the house of one Antonio Coelho, that from there he was deciding cases of Christians who went to him from all parts, that such a procedure caused some differences between him and the bishop of Cochin, that Mar Joseph at no cost would give up his possession in Cochin ... According to the same witness the Thomas Christians built the St. Thomas church in Cochin; when the bishop of Cochin usurped that church, they built the church of Mattancherry nearby; the bishop of the Thomas Christians always exercised jurisdiction in this church of Mattancherry as he was doing in the (Syrian) church of Palluruthi; the bishop of Cochin again usurped these two churches which, however, he restored at the instance of the archbishop of Goa [63].

The St. Thomas church mentioned here became schismatic after 1653 and still continues to be schismatic and Syrian. The churches of Mattancherry and Palluruthi " quae hactenus Angamalensis ditionis fuerant " were put under Cochin in 1610. But this did not make their Syrian adherents Latin in rite. Palluruthi is still Syrian and Catholic while Mattancherry continued to be Syrian for many years after 1653. Now it is Latin. What happened to the Syrians there? It seems that some became schismatic and some left the place while some (?) got merged into the local Latin community [65]. Mattancherry became a residence of the missionaries of the Vicariate Ap. of Malabar. Under the protection of the Dutch they carried on a vigorous evangelisation among the non-Christians.

Islands near Cochin

The Report continues:

" Appresso a questa città di Cochin vi sono alcune Isole et in esse cinque chiese parochiale di molti Christiani novamente convertiti alla nostra santa fede. "

---

62 In his detention Mar Joseph had promised to send back the bishop in question. See Antonio d Porto's letter mentioned above.

63 ARSJ, *Goa*, 65, II, fol. 4.

64 *Executorial decree*, Ferroli, *Op. c.* I, Appendix.

65 In view of the sites of St. Thomas and Mattancherry churches one might think that the Thomas Christians who are said to have been in Cochin were not in the Portuguese town of Cochin, but just in its outskirts. Were they new comers or were they already there?

1. One of these islands seems to have been Bendurte (Venduruthi) which Joseph Sebastiani says "was bought from the king of Cochin" by the Portuguese [66]. We saw above that immediately after their arrival, the Portuguese began mission work in the island of Vaipin near Cochin as they did in Cochin [67]. In the preceding section we saw how their work was extended to places near Cochin. The Report does not give the exact number of "new converts" in the "five parochial churches" of the islands near Cochin. They were "many".

2. Here there is no question of Latinised Thomas Christians. There is also no question of Latinised Thomas Christians between Cranganore and Cochin, or near Cranganore, or near Cochin.

In this connection we have to speak a little about Portuguese efforts at Latinisation "near" Cochin together with a brief history of the period.

Fernando Paz in his letter of Jan. 10, 1557 says that the Thomas Christians being despaired of the coming of Syrian bishops (after the death of Mar Jacob) "were about to forget" their errors. But just then, says he, a bishop arrived and at his arrival they became cold, since they received him "as a person much desired". This bishop seems to have been the one or one of the two whose name and communion we do not know as indicated above. Fernando Paz says that the Franciscans, Dominicans and the Jesuits had *de facto* taken up some churches of the Thomas Christians [68]. But from the Report under review we know that no church was Latinised.

After Mar Joseph had been deported (?) to Portugal in 1562, the bishop of Cochin met in Parur many Thomas Christians who in the name also of the others showed the good will to obey him. The bishop then planned to appoint Jesuits to their churches. But nothing happened because of wars among kings [69]. Then in 1564 the bishop visited some Syrians and their priests who gladly received him. He then appointed vicars to some churches and also thought of erecting a college in Cochin for the Syrians. But at this stage there arrived a Syrian bishop (most probably Mar Joseph who returned from Portugal) and the whole thing remained "em branco" [70].

Mar Joseph came back from Portugal in 1564. When he was away Patriarch Abdjesu sent to Malabar Mar Abraham who reached the Thomas Christians in disguise. The Portuguese soon deported him to Portugal. He, however, escaped at Mozambique, went to his Patriarch, and then reached Rome. The Pope sent him back to Malabar asking the Patriarch to divide the latter's diocese into

---

66 Sebastiani G. *Prima Spedizione Alle Indie Orientali,* Roma, 1666, p. 165.

67 Frey Paolo da Trinidade in his *Conquista Spiritual do Oriente* written in 1638 (Cod. Vat. Lat. 7746) speaks of two churches in Vaipin built by the Franciscans. One was *Na Sa da Esperanza* and the other *Sta Cruz,* 1606. Francis Day says that "Beyond Vaipeen is the Cruz mirabile or the wonderful cross, a small wooden church on the banks of an estuary formed by the backwater and erected there after the ancient became submerged" — *The Land of Perumals,* Madras, 1863, p. 8.

68 Silva Rego, *Op. c.* VI, p. 247 sq. The letter says "We have succeeded in making our (Christians) forget their beliefs and accept those of the Roman Church". Some thought that "our Christians" here meant Latinised Thomas Christians. But the whole letter is against this idea. The Portuguese always distinguished "our Christians" from "the Thomas Christians".

69 Correa Amador, *letter,* Jan. 15, 1564, Silva Rego, *Op. c.* IX, p. 298.

70 Francis Lopez, *letter,* 1564, *Ibidem* p. 417 sq.
Mar Joseph is said to have introduced unleavend bread and Latin vestments for the celebration of the Syriac Mass. The majority of Catholic Syrians still use these.

two giving one portion for Mar Joseph and the other, with Angamale as seat, for Mar Abraham. The Patriarch did as he was asked by the Pope. But when Mar Abraham arrived in Goa the Portuguese suspected him and imprisoned him. He escaped and went to his see. Then the Portuguese on charges of heresy deported Mar Joseph to Rome where he died in 1569. Thus by the order of the Pope and of the Patriarch, Mar Abraham, as archbishop of Angamale, became the sole ruler of the Syrians of India. He invited the Jesuits to work under him, convoked a synod, corrected books, introduced clerical celibacy, fought against an intruder Mar Simon ... Charges of heresy were laid against him. But he ruled the Thomas Christians till his death in 1597. Then in 1599 the Thomas Christians came under the Portuguese (Padroado) Latin rule, their first Latin Prelate being Ros, SJ who succeeded to Mar Abraham with the title of Angamale first and then that of archbishop of Cranganore.

In the meantime, relying on two Papal Briefs issued in the case of Mar Abraham (??) and on his position as Primate of the East (?), Dom. Meneses, archbishop of Goa, visited the churches of the Thomas Christians and celebrated what he called "the diocesan synod of Diamper". Ros, SJ who was present at that "synod" testifies that it was not "in forma"[71]. While Mar Abraham was living the Portuguese made efforts to get the Thomas Christians under their jurisdiction, and after his death their efforts proved successful though not through the "synod" of Diamper[72]. The Report under review makes it clear that, except the alumnii of the Cranganore college, the Thomas Christians as a body did not accept the Latin rite.

Coast from Cochin to Quilon

The Report continues:

"70 Setta(n)ta miglia di scorto da questa città di Cochin verso mezzogiorno si trova un altra fortezza di Portughuesi chiamata Colan (Quilon), et tra questa et Cochin vi sono nove chiese di Christiani di nuovo convertiti, 3 stanno sotto la cura dei frati Francescani, l'altre cinque dei Padri della Compa., l'altra d'un sacerdote seculare dove ha pur assai nro di Christiani."

1. Yes, on the coast between Cochin and Quilon the diocese of Cochin had 9 churches, *all* of new converts. Of these 9, the Report says, 3 were under the Franciscans, 5 under the Jesuits and 1 under a secular priest. The Franciscans and the secular priests, we saw, were in the mission field from the beginning. The Jesuits came later.

2. The famous Jesuit missions in this area were San Tiago of Palluruthi, S. Andrè of Arthingal and Santa Cruz of Puracad (Porcà). Palluruthi mission stood near the Syrian church of Palluruthi which latter is still Syrian. The Jesuit Annual Letters of 1594 ad 1595 clearly state that Thomas Christians did not pertain to the San Tiago mission of Palluruthi — "non enim huc pertinent Thomaei[73]". The church of S. Andrè was built in 1581. According to Peter du Jarric, before this date the Christians

---

71 Ros, SJ to the General SJ and to the Ass. Gen. in Portugal, ARSJ, *Goa*, 15, ff. 155, 176, 178, 179.

72 All these may be seen in Beltrami, *Op. c. passim.*

73 *Litterae Annuae Societatis Jesu*, Napoli, 1604, pp. 849—850.

of the place were not having a church for twelve years[74]. The Jesuit Annual Letter of 1597 speaks of "veteres Christiani" when it deals with S. André "inter ethnicos[75]". The Thomas Christians there had the monopoly of entering the church while the local new converts from low castes were to be in the porch. Low caste converts from elsewhere and the slaves of the Thomas Christians could enter the church with the Thomas Christians[76]. What happened to these Thomas Christians? Were they Latinised? Were they many? The Report under review excludes all appreciable number of Latinised Thomas Christians when it categorically says that the Christians of the coast in question were new converts (under Cochin). Again, the people of S. André and those akin to them were, as a whole, excluded from priesthood till the end of the 18th century[76a].

Puracad was a station on the coast where there were Thomas Christians. The church the Jesuits built there (1591) was taken over by the Thomas Christians and it still is Syrian. Another church was built nearby (1601) for the new converts. In 1610 when the jurisdictional controversy between the bishop of Cochin and Ros SJ was concluded Puracad which "hactenus" was under Angamale was put under Cochin. Till then the Latin church of Puracad also was under Angamale[77]. S. André was always under Cochin.

Quilon (Colan)

The Report continues:

"In Colan oltra la chiesa principale vi sono due monasterii uno della Compania e l'altro di S. Francesco, et passano da quatro miglia anime christiane sotto la cura del Vicario di quella chiesa et di quelli duoi monasterii."

1. The Latin Christians who were in Quilon in the 14th century had become extinct before the arrival of the Portuguese. The Franciscans and the Jesuits were the chief missionaries who worked in Quilon; the latter had also a college. Many were made Christians in Quilon. The number of Christians in Quilon under Cochin, the Report says, were 4000 attached to the principal church and to two monasteries. Here we have to take into account that the Portuguese had a fortress in Quilon. The principal church mentioned here was given over to the Portuguese by the Thomas Christians as we shall see below.

2. Quilon was a Thomas Christian centre from ancient times. In 1503 Afonso de Albuquerque got for the Thomas Christians of Quilon their ancient privileges confirmed by the Hindu king; he gave them presents accepting also presents from them; he left one Rodrigues, a Dominican, to baptise and instruct them "in the Rites of our Holy Faith". In 1510

---

74 Petrus du Jarric, *Op. c.* pp. 521, 522, 519, 520.
75 *Litterae Annuae Societatis Jesu*, Napoli, 1607, p. 536.
76 ARSJ, *Goa*, 65, ff. 16—21.
76a Report of Mgr. Francis Xavier, 1832, *Archi. Carmel.* Rome, General. 439c.
77 *Executorial decree, l. c.;* ARSJ, *Goa*, 65, ff. 16—21.

Lopo Soares obliged the Queen of Quilon to build the church of the Thomas Christians and to restore to them their ancient privileges. One of the four Syrian bishops who arrived in 1504 looked after the land between Quilon and Cape Comorin. This one seems to have been Mar Thoma who got into difficulties with the Portuguese, was accused of heresy, was absolved and so on [78].

Ros SJ in his report of 1601/6 says (see above) that the Thomas Christians of Quilon left the place when the Portuguese began Latinisation by forcing them to eat fish in Lent, &c. De Souza says that those of them who had gone down to Quilon went back to the mountains [79]. Those who remained in Quilon kept aloof from the Portuguese as can be seen from the following event.

The church of the Thomas Christians in Quilon was given over to the Portuguese and a new one was built for them in upper Quilon. The former church enjoyed several privileges. The Portuguese vicar in the beginning of the 17th century contended that the privileges belonged to that church and not to the new church. His reason was that the privileges were given for the church the Thomas Christians had abandoned "because they would not mix with our Portuguese" (e por nao estarem de mistura com os nossos portugueses largarao sua egreja). The controversy was decided in favour of the Thomas Christians [80].

When the bishop of Cochin tried to get the same church under his jurisdiction, the decision of 1610 was that it should "retain its *ancient subjection* to the Prelate of Angamale [81].

On Aug. 20, 1618, Campori SJ wrote from Vaipicotta saying: "Formerly there was there (Quilon) a large number of Thomas Christians ... After the coming of the Portuguese and as a sequal of wars their number was greatly diminished. They are now very few and these very few assemble in a church they have built outside the fortress at upper Coulam [82]."

All these show that the Thomas Christians of Quilon were not Latinised. The church in question remained Syrian and Catholic for many years until the "very few" left the place or became schismatic or merged (?) into the Latin community.

The Travancore Coast

The Report continues:

"Da Colan al Capo di Comerin vi sono altre settanta miglia, et questo paese si chiama la costa di Travancor, la quale tutta è populata di Christiani che tutti stanno sotta la cura dei Padri della Compa. Sono in questa costa trenta chiese dei Christiani novamente convertiti, e quali

78 Schurhammer, *Op. c.* pp. 9, 10, 21.
79 De Souza, *Op. c.* II, p. 70.
80 Diego Gonsalves, SJ, *Historia do Malavar* (c. 1615), edited by Wicki, SJ, Münster, Westfalen, 1955, p. 93, 94.
81 *Executorial decree, l. c.*
82 Ferroli, *Op. c.* I, p. 421, 422.

sono in numero quotordeci mille come ho sapputo per scrittura et fede degli stessi Padri."

1. The number of Christians newly converted in 30 churches, the Report says, was 14 000, and all were under the care of the Jesuits. The memory of St. Francis Xavier is still fresh in this region. The saint in one of his letters says: "In the space of one month (Nov. Dec., 1544) I made Christians of more than ten thousand in Travancore [84]."

2. When the Portuguese arrived in India there was a church near Cape Comorin. No doubt there were ancient Christians in those parts. It would seem that they retired to the interior and were for the most part lost to Christianity. At Tiruvamcod some 20 miles north-east of Cape Comorin there still exists an old church with one or two families of ancient Christians who are now schismatics. The other families that were there left the place or were Hinduised. Something similar seems to have happened to the ancient Christians near Cape Comorin.

The Rest of the Report

The rest of the Report deals with the Fishery coast and the remaining territory of the diocese of Cochin. All these regions being outside Malabar, we leave them out.

---

[83] Sometimes we read that the Franciscans returned to Quilon in 1515 and converted some 12 000 Nestorians who joined the Roman Church etc. The Portuguese, as a rule, say that Dom. Meneses in 1599 converted all the Thomas Christians including those of Quilon. The Report under review and our explanations contain the answer to these assertions. The Portuguese accused the Thomas Christians of heresy and schism. All the same, they had no scruple to communicate *in sacris* with the accused. According to Ros, SJ, as we saw above, the Thomas Christian "Nestorians" were professing the Roman Catholic Faith though their books contained Nestorian doctrines. Yes, here is the explanation for the *communication in sacris*. In those days the term "Nestorian" was being used to designate both Catholics and non-Catholics who were using the East Syriac language.

[84] Coleridge, *Life and Letters of St. Francis Xavier*, 1881, p. 280.

Wahrheit in der Missionspropaganda

Von P. Carl *Laufer* M.S.C.

In Klerikerkreisen fiel das witzig sein sollende Wort: «Jäger, Seeleute und Missionare! Wir wissen, was von deren Geschichten zu halten ist!» Damit wurde auf die bekannten Übertreibungen, Flunkereien und unglaublichen Abenteuer angespielt, die man mit einem verständnisvollen Lächeln hinnimmt, aber um alles in der Welt nicht für wahr hält. Neu dabei ist, daß die Missionare in die Kategorie der harmlosen, amüsanten Schwindler einbezogen werden. Über diese Ungerechtigkeit der Beurteilung können sie sich nicht einmal beklagen, denn tatsächlich enthalten so manche Missionsvorträge und -zeitschriften Dinge, die nicht der Wahrheit entsprechen. Von Statistiken, mit deren Hilfe sich alles beweisen läßt, wollen wir hier überhaupt ganz absehen. Weil manche immer noch meinen, die Hörer und Leser der heutigen Zeit bestünden nur aus Tränendrüsen und freiliegenden Nervenendungen, wechseln sie ab mit reichlich rührseligen Stimmungsbildern und gruseligen Schauergeschichten, zwischen denen der Missionar selber in respektvoller Größe wie auf einer Theaterbühne auf und ab pendelt. Durch solche Sensationsmacherei kommt das ganze katholische Missionswesen in Mißkredit, und das sollte nicht sein.

Vor kurzem sah ich den mit dem Prädikat «Wertvoll» versehenen Film «Ein Mann für Afrika». Zweifellos ist er gut gemeint, aber es wäre doch um die christliche Weltmission sehr schlecht bestellt, wenn alle Glaubensboten so weich und krankhaft sensibel wären wie der Filmheld, der nicht mit sich, geschweige denn mit seinen Problemen fertig werden kann. Daß solch ein Ausnahmefall einmal vorkommen wird, wollen wir nicht abstreiten. Aber Gott sei Dank zeigt der Typ des normalen katholischen Heidenmissionars doch eine Prägung von anderem Schrot und Korn. Kann unser gläubiges Volk in der Heimat durch derartige Einseitigkeiten wirklich für seine Aufgabe, im Missionarsberuf das höchste Ideal zu sehen, erzogen werden? Statt zu werben, drücken wir nieder, statt zu begeistern, löschen wir den glimmenden Funken im Herzen manch eines Kindes oder jungen Menschen aus, die doch von uns verlangen, daß wir ihnen die ganze beglückende Schönheit des Missionslebens schildern und nicht nur eine tragische Schattenseite des Priesterberufes.

Eine Missionspropaganda, die bewußt darauf ausgeht, beim katholischen Volke Mitleid zu erregen, ist unberechtigt und deshalb wesentlich falsch, denn das Mitleid bezieht sich kaum jemals auf die Heidenvölker, sondern fast immer auf den Missionar, der so große Opfer zu bringen hat. Ich hörte von einem Jungpriester, der in seine Heimatpfarrei kam, um Abschied zu nehmen. In den düstersten Farben malte er von der Kanzel herab den Schmerz aus, das Elternhaus verlassen zu müssen, dann die Tücken des Meeres, die Einsamkeit des Urwaldes und endlich das trostlose Zusammenleben mit wilden Menschen. Der Heimatpastor schlug in dieselbe Kerbe und bedauerte, daß so ein fähiger junger Mann, der daheim Großes leisten könnte, all seine Talente nun in der fernen Wildnis vergraben müßte. Der Erfolg war: Die andächtigen Zuhörer wurden zutiefst gerührt und gaben reichlich, nicht aus Liebe zur Mission an sich, um ihren andersfarbigen Brüdern und Schwestern in Christus draußen zu helfen, sondern aus Mitleid mit einem scheinbar zum Tode verurteilten Familienangehörigen. Statt daß die Leute sich freuen sollten, einen der Ihrigen für den grenzenlos erhabenen Sendungsbefehl bereitstellen und die ganze Höhe und Tiefe einer solchen Berufung miterleben zu dürfen, verließen sie die Kirche in einer bedrückten Stimmung wie bei einem Begräbnis.

Daß einem Jungmissionar, der die greisen Eltern verläßt, beim Abschied schwer ums Herz werden kann, ist eine Selbstverständlichkeit, und es wäre sonderbar um sein Innenleben bestellt, wenn er nichts dergleichen fühlen würde. Darum soll die ebengeschilderte Begebenheit nicht sonderlich tragisch beurteilt werden, wenngleich auch der Auszug eines Jungmissionars in einen Dankhymnus an die göttliche Vorsehung ausklingen und Glück und Freude in den Herzen der Zurückbleibenden auslösen müßte. Nicht am Platze ist es dagegen, wenn Altmissionare mit genügender Erfahrung als Urlauber heimkommen und in demselben wehleidigen Stil weitermachen. Denn wenn es einen Beruf auf Erden gibt, der den Menschen voll und ganz mit tiefster Befriedigung ausfüllt, dann ist es doch ein Missionarsleben. Und dieses Glücklichsein sollten alle Menschen von unseren Gesichtern ablesen und aus unseren Worten herausfühlen können. Zudem sind wir doch daran interessiert, daß unser eigener Enthusiasmus in der Jugend von heute zündet und ihren Idealismus auf hohe Touren treibt, so daß sie auf ein Ziel losstrebt, das wie kein anderes die Erde mit dem Himmel verbindet. An unserem Bemühen also liegt es, ob genügend junge Kräfte unserem Antrieb folgen oder vor dem Wettlauf zurückschrecken.

Aber auch eine schwere Pflicht der Gerechtigkeit haben die Missionare ihren von Gott anvertrauten Schäflein gegenüber in der Heimat zu erfüllen. Gerade bei der Darstellung der Schwierigkeiten im Missionsleben läuft der Berichterstatter zu leicht Gefahr, das Gleichgewicht zu verlieren. Die negativen Charakterzüge ihrer Schutzbefohlenen werden zu sehr in den Vordergrund gerückt und all das, was uns als Weiße und als Christen von den Eingeborenen unterscheidet, wird überbetont vor Lesern und Zuhörern, die sich selbst kein eigenes Urteil darüber bilden können. Da wird von Barbaren, Unzivilisierten, von Wilden und Kannibalen geredet und alles zusammengetragen, was es an Kindischem, Lächerlichem, Rohem und Sadistischem jemals auf Erden gegeben hat. Abstoßende Menschenfressertypen erscheinen auf der Leinwand, Mord und Totschlag werden in epischer Breite beschrieben und ein Übermaß von Unmoral angeprangert, erniedrigte Frauen und zerlumpte Waisenkinder werden wie trockene Pflanzen zwischen die beiden Deckel eines Buches geklemmt und die abscheuliche Fratze eines Götzen dient als Titelbild. Und dabei wird verlangt, daß jeder Christ diese Karikaturen alles Menschentums lieben und als seinesgleichen anerkennen soll!

Verlangen wir doch nichts Unmögliches von unseren Mitmenschen, zumal wenn wir selbst uns dessen bewußt sind, daß unsere Rechnung nicht ganz stimmt! Das Heidentum ist da, gewiß, sonst hätte der Heiland nicht unsere Erde erlösen und einen Sendungsbefehl hinterlassen brauchen, es ihm gleich zu tun. Aber damit ist doch wahrhaftig nicht gesagt, daß auch alles, was wir im Heidentum finden, absolut verdorben und von der Wurzel herauf schlecht sein müsse. Wir kennen auch unter den Heiden die anima naturaliter christiana, und der hl. Paulus spricht davon, daß Gott sich irgendwie in einer jeglichen Kreatur offenbart habe. Es gibt keine Mittelglieder zwischen Mensch und Tier: Entweder das Eine oder das Andere! Der Missionar wird also zu wirklichen Menschen und Ebenbildern Gottes geschickt, die zwar vom geraden Wege abgewichen, aber deshalb noch längst nicht unverständig, gottlos oder gar tierisch sind. Viel Gutes und Wahres und Kindliches haben sie sehr oft trotz aller Irrungen und Entgleisungen in ihrer Seele bewahrt, und diese positiven Lichtseiten ihres Charakters stellen die starken Verbindungslinien zwischen ihnen und uns christlichen Europäern dar, bilden das solide Fundament, auf dem wir Missionare mit Lust und Liebe aufbauen müssen.

Wir dürfen nicht einige Sonderfälle von moralischen Delikten im Leben unserer Missionsvölker verallgemeinern und dürfen auch nicht immer wieder ans

Tageslicht der Öffentlichkeit zerren, was vor 50 oder 100 Jahren hier und dort passiert und inzwischen schon längst der Vergessenheit anheim gefallen ist. Wo kämen wir denn hin, wenn jemand Bilder und Ausschnitte aus unseren Tageszeitungen über Mörder wie Denke, Harmann usw. sammeln und diese Kollektion den Insulanern der Südsee vorhalten würde mit dem Bemerken: «Seht, so sind die Weißen!» Wäre das nicht eine ungeheuerliche Beleidigung für alle guten und anständigen Menschen in Deutschland, in Europa? Mit demselben Recht aber können sich unsere Eingeborenen in den Missionsländern beschweren, wenn sie von ihren Missionaren hierzulande abgeurteilt werden nach Einzeldelikten oder Untaten, die einige ihrer Vorväter begangen haben. Ein Missionar, der sein Volk wirklich und wahrhaft liebt, darf so etwas nicht tun. Und ein Seelsorger, der seine Herde vor anderen herabsetzt und lächerlich macht, zeigt dadurch, daß ihm selbst etwas sehr Wesentliches abgeht.

Damit soll nun durchaus nicht gefordert werden, daß wir die Schwierigkeiten der Missionierung verheimlichen und die Probleme, die aus dem Andersgeartetsein der Kultur und Geisteshaltung unserer Eingeborenen erwachsen, unterdrükken. Damit würden wir ein kitschiges und unwahres Bild von paradiesischen Zuständen aufrollen, die nirgendwo bestehen. Das katholische Volk hat ein Anrecht darauf, die Wirklichkeit zu erfahren, um mitbeten, mitopfern zu können. Aber wir Missionare müssen ihm auch die richtigen Erklärungen geben, die notwendig sind zu einem vollen Verständnis der Sachlage. Wir sprechen z. B. davon, daß in vielen Missionsgebieten die Frauen zur Ehe gekauft werden, ein Brauch, der auch unter den dortigen Christen noch fortbesteht. Für europäische Ohren klingt diese Tatsache ungeheuerlich, was aber nicht zu sein brauchte, wenn erklärt würde, daß der Brautkauf in sehr vielen Fällen gar nichts Entwürdigendes für die betreffende Person an sich hat, eher das Gegenteil: das heranwachsende Mädchen stellt eben für ihre Sippe eine wertvolle Arbeitskraft dar, die bei der Heirat in die fremde Sippe ihres Gatten übersiedelt, um fortan für diese zu arbeiten; und dieser Beziehungswechsel soll durch den Kaufpreis einigermaßen ausgeglichen werden

Oder: Unsere heimatlichen Katholiken bekommen einmal Bilder von wenig bekleideten Menschen der tropischen Zone zu sehen und regen sich darüber auf, daß die Missionare so etwas Menschenunwürdiges zulassen bei ihren Neuchristen. Wenn wir es ihnen nicht sagen, woher sollen sie dann wissen, daß bei diesen Eingeborenen trotzalledem oft eine sehr hohe Sittlichkeit und strenge Gesetzgebung besteht, die einen erstaunlichen Grad von Reverenz vor dem Geschlechtlichen offenbaren, so daß sich manche Europäer schämen müßten. Unter der Sonne des Äquators kann man sich eben nicht so flächenhaft bekleiden wie in der gemäßigten Zone, ohne an der Gesundheit Schaden zu leiden, und die dortigen Eingeborenen sehen in ihrem altübernommenen Brauchtum nichts Unschickliches oder gar Aufreizendes. Auch ist längst nicht jede geschnitzte Maske ein Idol, ein Götzenbild, das zerstört werden muß als heidnischer Greuel; oft handelt es sich um bloße Erinnerungsbilder von Verstorbenen oder von großen Ahnen der Vorzeit, die für die Eingeborenen dieselbe Berechtigung haben wie für uns die Denkmäler unserer Landesväter und Kulturheroen.

Dies alles und noch viel mehr muß von uns Missionaren ausführlich erläutert werden, damit unsere Katholiken sich nicht an andersgearteten Lebensformen stoßen, sondern zu einer gerechten Beurteilung der außereuropäischen Völker gelangen. Daß einmal ein solcher Hinweis notwendig ist, zeigt der Ausspruch eines Seminarregens aus jüngster Zeit: «In dem Missionsvortrag, den wir heute Abend hörten, sind uns die Eingeborenen zum ersten Mal als wirkliche Menschen und nicht wie bisher als Unmenschen hingestellt worden!» Wenn das für ein Priesterseminar zutraf, wie mag es dann erst draußen vor dem gewöhnlichen Volk aus-

sehen mit unseren Schriften und Ansprachen! Immer wirkt es sehr sympathisch und wahr, wenn man einmal ein Urteil hört, wie es der Missionsbischof Georg Hamilton über seine Samoaner abgegeben hat: «Ein prächtiges Volk! Es ist gewiß etwas sorglos, aber dafür liebenswürdig, gastfreundlich, großherzig, voll Leben und Fröhlichkeit! Die vorzüglichen Eigenschaften dieser Menschen erleichtern das Apostolat ungemein. Sie schlagen dem Missionar niemals etwas Vernünftiges ab, wenn sie einmal Vertrauen zu ihm gefaßt haben.» Da spricht ein weites Herz, ein gütiges Verstehen und eine grenzenlose Liebe nicht nur zu den Menschen, sondern auch zum katholischen Missionarsberuf!

Der XII. Internationale Akademische Missionskongress

Angers, 28. September bis 2. Oktober 1957

Dr. P. Walbert *Bühlmann* OFMCap

Der Sitz der katholischen Universität von Westfrankreich in Angers und die rühmlich bekannte Missionsverbundenheit des dortigen Bischofs, Mgr Chappoulie, haben dem Sekretär des Missionssekretariates der Pax Romana, R. P. Masson SJ, wohl den Anlaß gegeben, den 12. internationalen akademischen Missionskongreß in diese Stadt einzuberufen, die mit ihrer größten Burg von ganz Frankreich der heutigen Generation vieles vom Wechsellauf der Geschichte zu berichten weiß. Die Zahl der Teilnehmer hatte sich infolge der asiatischen Grippe auf etwa 150 reduziert, aber ihre Herkunft aus 25 Nationen war eine lebendige Veranschaulichung des Kongreß-Mottos: Fraternité sans Frontière, Begegnung über die Grenzen.

Der auffälligste und bezeichnendste Unterschied zum Kongreß von Santiago de Compostela 1954 (vgl. NZM 1954, 297 f.) war der, daß damals alle Referate von europäischen Fachleuten gehalten wurden und diesmal ausnahmslos von Vertretern aus Übersee. Nicht mehr wir belehren uns und die farbigen Menschen über die Zustände in Asien und Afrika, sondern sie selber sollen uns Auskunft geben über ihre Kulturwerte und uns auch sagen, wo sie der Schuh drückt. Die Redner fühlten sich geehrt, auf unserer Seite Interesse und Verständnis für ihre Probleme zu finden, den weißen Studenten aber wurde der Horizont erweitert durch den Einblick in die Problemlage der verschiedenen Länder. Es ergab sich daraus eine kameradschaftliche Verbundenheit aller mit allen.

Die Diskussionen bezogen sich vor allem auf die Frage der überseeischen Studenten auf unsern Universitäten. Man kam vielleicht nicht weit über den Diskussionsstand von Santiago hinaus, was hauptsächlich damit gegeben ist, daß die Teilnehmerschaft, entsprechend der Natur eines studentischen Kongresses, sich fast ganz neu zusammensetzte und man so wieder irgendwie beim Nullpunkt anfangen mußte. Man hätte allerdings wohl Zeit ersparen und die Diskussion mehr auf Fragen der positiven Anregungen und der Koordination beschränken können, wenn man zum voraus von den verschiedenen Organisationen, Foyers usw. einen Rapport verlangt und diesen Überblick über den Status quo den Kongreßteilnehmern ausgehändigt hätte. Bei der heute so wichtigen Koordinierung der vielen Einzelbestrebungen ist allerdings auf die verschiedenen Gegebenheiten der verschieden Länder Rücksicht zu nehmen. Frankreich neigt z. B. zur individuellen Lösung und zur Arbeit von Mann zu Mann, während Deutschland in der relativ kurzen Zeit, da sich überseeische Studenten in größern Scharen dort aufhalten, die Aufgabe organisatorisch schon ganz gehörig angepackt hat. Diese Gegensätze ergeben sich nicht bloß aus der verschiedenen Mentalität der beiden Nationen, sondern auch aus der verschiedenen kolonialen Situation in

beiden Ländern. In Deutschland lebt der farbige Student in Distanz von der kolonialen Spannung und läßt sich unvoreingenommen auch von einer Organisation einfangen, während der Student in Frankreich aus seinem Kolonialkomplex nicht herauskommt und hinter einer Organisation und selbst hinter einer Zusammenarbeit der verschiedenen Foyers oder der Studentenseelsorger mit den Missionsbischöfen sofort getarnte Fangarme des Kolonialismus oder wenigstens des Paternalismus wittern würde.

Besprechungen — Comptes Rendus

Bibliografia Missionaria. Anno XX: 1956. Compilati dai Bibliotecari P. Giovanni Rommerskirchen OMI, P. Giovanni Dindinger OMI, P. Nicola Kowalsky OMI. 195 pp. Pontificia Biblioteca Missionaria di Prop. Fide, Roma, 1957.

Mit Freuden begrüßen wir wieder diesen neuen Band der Bibliografia Missionaria, die längst für die missionswissenschaftliche Forschung zum unentbehrlichen Hilfsmittel geworden ist. Mit der gleichen Sorgfalt und fast lückenlosen Vollständigkeit wie in den früheren Jahrgängen werden die missionswissenschaftlichen und missionarischen Neuerscheinungen (Bücher, Broschüren, Zeitschriftenartikel) des Jahres 1956 registriert. Dazu enthält der Band wieder einen ansehnlichen Anhang von Besprechungen und die wertvollen Indices für die Jahre 1953—1956. Dafür sagen wir den unermüdlichen Bibliothekaren der Propagandabibliothek aufrichtigen Dank. Specker

Silva Rego, Antonio da: *Curso de Missionologia.* XLVI + 700 pp. Agencia Geral do Ultramar, Lisboa, 1956.

La Missionologie, telle que la présente ce copieux et intéressant volume n'est certainement pas une autre présentation, une seconde mouture de l'Introduction à la Missiologie du P. André Seumois (Schöneck 1952; cf. NZM 1952, 234—236). Répondant à d'autres préoccupations, le *Curso* est, en fait, un manuel d'histoire sur le développement des Missions portugaises à travers le monde. Il reflète à ce titre l'une des activités du Centro de Estudos politicos e socias da Junta de investigações do Ultramar. — De brèves notations d'ensemble constituent les deux premiers chapitres: a) l'idée et le fait missionnaire, b) l'homme et la Religion. Dès la page 115, se présente au lecteur le Padroado portugais et les Missions. Trouvant son origine, son point de départ dans la bulle de Martin V (4 avril 1418), le fameux Patronat doit se comprendre dans un cadre historique, nettement antérieur à la fondation et à l'esprit de la Congregation de la Propagande (6 janvier 1622). Ses bienfaits ne doivent jamais être méconnus, même devant contestations et polémiques ultérieures. Parmi ses opposants, ici ou là fort vifs, le P. da Silva Rego rencontre p. 147—153, un grand missionnaire suisse, le capucin Anastase Hartmann (24 février 1803 — 24 avril 1866). Sur les événements de 1857 pas même dans une simple note, le Curso ne mentionne le tome II des Monumenta Anastasiana (1940, XVI + 1106 pp.; cf. NZM 1946, 131; 1947, 309—310; 1951, 145—146). Ledit volume est pourtant consacré tout entier à ces incidents: écrits personnels, documents officiels, polémiques. Le travail mérite pleine confiance: il est à utiliser. Ce tome précieux fait partie des cinq volumes de l'étonnant recueil documentaire publié de 1939 à 1948 pour la cause de béatification du généreux missionnaire. L'histoire le doit aux soins, au sens critique des Pères capucins Adelhelm Jann de Stans (21 février 1876 — 30 décembre 1945) et du sympathique Crispin Moser (28 mars 1895 — 6 juin 1956). — Mgr Hartmann lutta danc énergiquement contre certaines applications et extensions du Padroado, aux Indes notamment, et ces efforts n'ont pas été inutiles. Depuis lors, en effet, une suite de Concordats, Accords et Conventions mit les choses au point sans arrêter le zèle apostolique. — Tout au long, en effet, de son histoire séculaire, en dehors de quelques périodes (v. g. celle du marquis de Pombal) l'Etat portugais protège les Missions et manifeste de louables efforts pour l'extension de

la Foi. Dans ce sens et parmi ces dernières manifestations, on peut même ranger le Décret-loi 35.885 du 30 septembre 1946 qui organise l'Escola superior colonial et constitue, à Coimbre, une chaire de Missiologie. De cet enseignement et des travaux de son titulaire, don Antonio da Silva Rego (NZM 1950, 73; 1952, 311—312; 1956, 151—152; 1957, 155—156) provient le présent volume: ample portique entrouvert sur l'histoire missionnaire du Portugal. — Les divers chapitres, écho des leçons, font revivre les étapes de cet Empire colonial où le missionnaire garde sa place. A travers le monde entier, au service de la cause chrétienne se suivent, durant des siècles, fondation de chrétientés ouverture de maisons religieuses, érection d'évêchés. Treize chapitres retracent donc ce passé. Ainsi, en Afrique, sur la façade atlantique voici: Ceuta (1418), Tanger (1468), Safim (1499). Dans le golfe de Guinée, les iles São Thomé et Principe colonisées dès 1485 et tout aussitôt organisées religieusement. Voici peu après atteinte, la côte de Guinée, les iles du Cap vert, le Congo et l'Angola, et dès 1506—1507, le Mozambique. Ces dernières missions magnifiquement restaurées en 1940, possèdent depuis le 14 février 1946 leur premier cardinal, Mgr Theodosio Clemente de Gouveia. Plus loin le ch. XIV relate au cours des XVI^{e} et XVII^{e} siècles la triple tentative missionnaire du Portugal en Abyssinie. — Sur le continent asiatique, l'on trouve dès 1534 l'évêché de Goa dont le nom résonne depuis lors dans l'Apostolat catholique d'Extrême Orient: missions de Ceylan, de Perse, de Chine, du Japon, d'Insulinde, des Moluques et de Timor; celles de Cochinchine, Tonkin et Siam. — En Amérique les fondations et les créations apostoliques du Brésil ont marqué pour des âges à venir l'empreinte lusitanienne, et tout d'abord lui ont apporté avec la foi sa langue portugaise. — Partout dans ces diverses situations et à travers de multiples incidents se manifeste le devoir national missionnaire: adaptation du message évangélique aux diverses civilisations, respect des indigènes, souci de les élever ... compréhensions et réalisations délicates. Pour cette étude du passé, la bibliographie sélectionnée des pages XXVII—XLV, grâce à ses éléments, permet aisément aux historiens d'approfondir et de mener plus avant l'évocation de ces annales qui, malgré erreurs et déficiences, se montrent parsemées de grandeurs. Ainsi se dresse le portrait du portugais Jean de Brito: martyrisé en 1693, canonisé le 11 juillet 1947, il demeure l'un des protecteurs officiels des Missions du Portugal ... Au cours des chapitres, treize croquis cartographiques, forcément sommaires et empruntés de-ci de-là, permettent de s'orienter à travers ces horizons et pays exotiques. — La volume se clôt par la traduction portugaise de trois Actes pontificaux: deux encycliques de Pie XII: Saeculo exeunte octavo, 13 juin 1940, Evangelii praecones, 2 juin 1951 et une bulle: Sollemnibus conventionibus du 14 décembre 1940. Suit le texte de deux Décret-lois de l'Etat portugais du 5 avril 1941 et du 22 novembre 1946 définissant Statut missionnaire et canonique d'Outre mer. Enfin une ébauche de chronologie missionnaire souligne les étapes de cette épopée du Portugal, de 1415 à 1955. — Grâce au labeur de don Antonio, éditions de documents du passé portugais et Curso de missionologia demeurent eux aussi des manifestations de cet esprit missionnaire du Portugal qui, dans notre monde actuel, se poursuit encore à travers difficultés et remous. F. Combaluzier

Andersen, Wilhelm: *Auf dem Wege zu einer Theologie der Mission.* (Beiträge zur Missionswissenschaft und evangelischen Religionskunde, Heft 6.) 48 Seiten, Gütersloh, 1957.

Depuis le début du 20ème siècle, les milieux chrétiens séparés de Rome ont fourni un remarquable effort de réflexion sur leur action missionnaire. D'importantes conférences internationales furent réunies pour examiner les problèmes posés par l'évangelisation du monde. Il y eut d'abord Edimbourg en 1910 où fut fondé le Conseil International des Missions; puis, en 1928, Jérusalem; en 1938, la troisième se tint à Tambaram-Madras (Indes). Après la guerre, le Conseil se réunit d'abord à Whitby (Ontario, Canada) en 1947 et enfin à Willingen en Allemagne (1952). Ces réunions, dans l'ensemble, s'occupent plus volontiers de problèmes pratiques et s'efforcent de préciser les bases d'une action commune pour toutes les sociétés missionnaires. Elles ne restent cependant pas étrangères aux questions théologiques et doctrinales. A Willingen surtout, ces problèmes occupèrent une place plus importante, et en particulier le problème fondamental des bases dogmatiques de la Mission. C'est à ces questions que le livre d'Andersen est consacré. — Au 19ème siècle, les Missions étaient un secteur très particularisé dans la vie

des Eglises, issu de l'initiative privée, de la passion religieuse de quelques cercles étrangers à la vie officielle des communautés chrétiennes. L'A. s'efforce de retracer l'itinéraire suivi par l'Eglise et les Missions pour se rencontrer au cours du 20ème siècle. A Edimbourg, ce sont encore les sociétés missionnaires européennes qui se réunissent en tant que sociétés spécialisées pour discuter leurs méthodes de travail. A Jérusalem cependant, la question des relations entre Eglise et Mission devint plus brûlante et les sociétés missionnaires durent bien reconnaître qu'elles faisaient œuvre d'Eglise en ce sens que leur activité visait la fondation d'Eglises. A Madras enfin, un nouveau progrès décisif fut réalisé: les sociétés qui évangélisent en pays de mission se rendent compte qu'elles ne sont pas autre chose que l'Eglise, qu'elles ne sont pas des associations d'hommes qui, par ailleurs sont aussi membres d'une Eglise. Loin d'être des francs-tireurs, les missionnaires réalisent précisément la vocation de l'Eglise. Ils font œuvre d'Eglise non pas seulement en ce sens qu'ils fondent l'Eglise mais surtout en tant qu'ils sont l'Eglise en travail. Mais en même temps que les Missions rejoignent l'Eglise, elles rencontrent aussi la théologie. Apparaissant comme la définition même de l'Eglise, la Mission se verra analysée et scrutée par les théologiens. A chaque conférence l'intérêt grandit (et aussi la place faite dans les travaux) pour les questions théologiques. L'A. décrit le progrès réalisé d'une Conférence à l'autre dans la prise de conscience des fondements religieux de la Mission chrétienne. L'étape la plus remarquable est sans doute Madras, en particulier avec le volume préparatoire de H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-christian World,* London, 1938. Volume trop gros peut-être et d'une lecture trop ardue pour pouvoir servir de base à une discussion dans une assemblée aussi nombreuse et variée, mais qui témoigne cependant de l'orientation des esprits vers les problèmes doctrinaux. — C'est à la Conférence de Willingen que l'A. s'intéresse surtout, car elle revêt une particulière importance. Si Willingen est comme on le dit, un jalon sur la route de l'élaboration d'une nouvelle théologie missionnaire, il faut analyser son apport précis et se confronter aux problèmes laissés en suspens. L'A. s'arrête d'abord à un bref examen des réflexions du missiologue hollandais J. C. Hoekendijk qui furent soumises aux commissions préparatoires de l'Assemblée et prises en considération, encore que contestées par beaucoup de participants. Hoekendijk critique âprement le «dogme» missiologique proclamé depuis Jérusalem selon lequel l'Eglise doit être au centre de toute réflexion théologique sur la Mission. On n'a pas été au fond du problème quand on a rapproché Mission et Eglise, la théologie de la Mission doit aller bien au-delà d'une analyse de la responsabilité missionnaire de l'Eglise. Car l'Eglise n'est pas une grandeur dernière, mais provisoire; elle se meut entre le Royaume et le Monde, elle est la Mission tendue entre le Monde d'un côté et le Royaume qu'il doit devenir de l'autre. C'est perdre son temps alors que de chercher dans l'Eglise les fondements de la Mission, l'essentiel est le rapport existant entre Monde et Royaume; l'Eglise est l'Apostolat, la Mission qui relient provisoirement les deux. Les lecteurs de langue française trouveront le texte de J. C. Hoekendijk dans *Le Monde non chrétien,* nº 20, 1951, pp. 415—433. — Tout cela est jusqu'ici fort négatif. Willingen a cependant fourni un travail positif qu'on aurait espéré plus important mais qu'on ne saurait sous-estimer. Dans l'ensemble, ce travail est un effort de retour aux sources bibliques. On veille à articuler la Mission sur la manifestation du Dieu Trinité dans le mystère du Christ. Elle est une participation à la Croix du Seigneur comme préparation à sa Résurrection dans l'attente de sa Venue glorieuse. La relation est donc faite entre la Mission et le Royaume fondé par le Christ. — Cet apport de Willingen n'a cependant pas été un «terminus». L'A. passe en revue tout le travail qui est encore à réaliser et réclame un persévérant effort pour scruter davantage la notion de Mission chrétienne. Lui-même s'efforce en quelques pages finales assez denses de reprendre l'effort de J. C. Hoekendijk et de tracer les lignes maîtresses d'une théologie de la Mission. Au centre de sa pensée, il y a le Royaume de Dieu fondé sur la foi au Christ comme révélateur et réalisateur du dessein du Dieu Trinité. En exposant des idées par ailleurs très fécondes, l'A. manifeste cependant combien il est étranger à un courant de pensée pour lequel l'Incarnation est — l'expression est inadéquate — davantage «prise au sérieux», surtout à propos de l'Eglise. On voit se dessiner dans sa dissertation les orientations diverses où s'engage aussi la théologie catholique, mais tout est traité avec une conscience moins aigue que l'Eglise réalise déjà le Royaume de Dieu. L'A. verra l'Eglise définie par la Mission, mais il y a encore à explorer la question du rapport de cette Eglise avec le Royaume. Les catholiques aussi connaissent une tension entre une théologie davantage centrée sur l'Incarnation et une

théologie plus eschatologique. On est heureux de voir des théolgoiens protestants aborder le sujet avec autant de maîtrise. Le travail de W. Andersen se recommande à tous ceux qui se penchent sur les problèmes de théologie missionnaire. Pierre Lefebvre

Freytag, Walter: *The Gospel and the Religions.* A Biblical Enquiry. I.M.C. Research Pamphlets No. 5. 47 pp. SCM Press ltd., London, 1957.

Der Entschluß, die 1956 in der Reihe «Das Gespräch» veröffentlichte Schrift des Hamburger Professors für Missionswissenschaft «Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort» (Jugenddienst-Verlag, Wuppertal-Barmen) dem englischen Sprachgebiet zugänglich zu machen, entsprang der Überzeugung, daß die Antwort, die hier gegeben wird, durch ihre Höhe und Tiefe (its range and depth [S. 7]) allgemeinere Kenntnisnahme verdient. Dieses Urteil kann man nur teilen. Zunächst werden verschiedene Verhältnisbestimmungen auf ihre Stichhaltigkeit geprüft. (Im Grund sagt jede Religion dasselbe. Sie sind nur Stufen der Entwicklung. Ihre Einheit liegt in der praktischen, religiösen Erfahrung. Nichtchristliche und christliche Religion verhalten sich wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie Sehnsucht zu Erfüllung, oder stehen beide gegen die Gottestat in der Offenbarung.) Alle werden als inadäquat beurteilt. Ausgangspunkt für die vom Verfasser an Hand der Schrift gegebene Antwort bilden ihre Aussagen über die Heiden. Die erste wichtige Feststellung ist die, daß «Heiden» ein Beziehungsbegriff ist: Es gibt sie nur, weil es ein Gottesvolk des alten und dann neuen Bundes gibt. Sie sind also nicht aus sich heraus zu verstehen. Die Schrift charakterisiert sie als solche, die in Gottes Plan und Handeln einbezogen sind (Schöpfung, Erhaltung im Hinblick auf Erlösung), die unter dem «Noch nicht» stehen, im Widerstand gegen Gott leben und fern von Christus sind. Von daher gesehen liegt die Unvergleichlichkeit des Christentums nicht darin, daß es eine absolut neue Religion wäre, sondern in dem Ereignis des Todes und der Auferweckung Christi, in Gottes erlösendem Handeln. Von daher ergibt sich für die Beurteilung des religiösen Menschen, d. h. nicht des religiösen Menschen an sich, sondern des Menschen, für den Jesus Christus da ist — einen andern gibt es nicht mehr! —: Er weiß um Gott. Darum ist er religiös. Aber er macht daraus Selbstbehauptung gegen Gott. Er steht unter dämonischer Macht, insofern seine Religiosität ihn eher für Christus verschließt als öffnet, seine Sündigkeit eher verdeckt als aufdeckt, in Magie u. a. die gottgegebenen Kräfte mißbraucht. Das gilt für den Menschen außer Christus, gilt auch für den «alten Menschen» und für den Christen insoweit dieser noch in ihm west. Die Gemeinsamkeit ist eine Gemeinsamkeit der Verlorenheit ohne Christus und des restlosen Angewiesenseins auf Ihn. — Die Frage der wahren Kirche fällt in der Schrift nicht. Es scheint fast, daß der Verfasser in Kategorien dialektischer Theologie denkt und alles Institutionelle als Versuch, des Göttlichen habhaft zu werden, beurteilt. Sein Ansatz ist aber trotzdem fruchtbar und im Gespräch mit den Religionen — ja auch zwischen den christlichen Denominationen — sehr förderlich. Wir glauben, daß Christus in *einer* Institution (Kirche) da ist, wie er in *einer* Menschennatur da war. Daß aber diese Menschennatur nicht irgendeine unter anderen ist, und analog diese Institution und Religion nicht irgendeine unter anderen ist, liegt einzig darin, daß Er in ihr ist und handelt. Auch weiß sich der Christ ohne Christus ebenso sündig und der Herrlichkeit Gottes entbehrend wie der Heide und hat je und je 2. Kor. 13, 5 (vgl. S. 36 und 46) auf sich anzuwenden, zu fürchten, daß seine Sünden größer sind als die der anderen, und den Bekehrungsruf zu vernehmen, nur daß er lautet: zurückzukehren zu dem, was er geworden ist oder zu sein, was er durch Christus ist. Es wird also damit jede Möglichkeit einer Selbstüberhebung oder eines Selbstruhmes radikal ausgeschlossen. Es wird nicht die Superiorität des Christen oder des Christentums behauptet, sondern des Christus. Diese aber müssen wir allen — auch uns gegenüber — bezeugen.
Schelbert Georg

Kowalsky, Dr. Nicolaus, O.M.I.: *Stand der katholischen Missionen um das Jahr 1765* an Hand der Übersicht des Propagandasekretärs Stefano Borgia aus dem Jahre 1773, 87 pages, Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft n° XVI, Schöneck/Beckenried, 1957.

Il n'est pas un historien des missions qui n'ait considéré la suppression de la Compagnie de Jésus en 1765 comme un coup dangereux et presque fatal. Mais si l'on veut entrer dans le détail, les statistiques précises sont rares et défectueuses. Cependant l'on

pouvait supposer que la Congrégation de la Propagande n'avait point manqué de calculer les répercussions éventuelles du départ en masse de tant d'ouvriers apostoliques. Le P. Dr. Nicolaus Kowalsky O. M. I., professeur de l'Histoire des Missions à la Propagande, a l'heureuse fortune de mettre la main, dans les riches Archives de ce dicastère, sur un volume manuscrit intitulé «Notizie e Luoghi di Missioni» qui fut offert au Pape le 3 septembre 1773. Il y manquait des Index; Mgr Muti, peu après nommé nonce au Portugal, les acheva le 7 octobre 1773. De nombreuses annotations et corrections sont de la main du secrétaire de la Propagande Stefano Borgia, auquel on peut donc attribuer la paternité de cet important recueil. — Le Dr. Kowalsky s'est aidé d'une quantité de sources inédites et imprimées pour annoter le contenu de ce volume (en particulier les lettres des Missionnaires qui se trouvent surtout dans les *Scritture originali della Congregazione Particolare della Cina ed Indie Orientali,* et *Scritture riferite nei Congressi,* pour la période 1760—1770). Le résultat de son travail, extremement soigné, a paru tout d'abord dans la «Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft» (t. 11, 1955, p. 92—104, 179—190; t. 12, 1956, p. 20—34, 161—174, 257—266; t. 13, 1957, p. 35—52). Aujourd'hui les six articles nous sont offerts en une plaquette facile à consulter et pourvue de nombreuses références. Ainsi pouvons-nous, pièces en mains et souvent chiffres en mains, connaître l'état exact des missions en Chine (p. 5—7), Indochine (p. 18—29), Inde et Tibet (p. 30—44), Afrique (p. 45—68), Amérique (p. 69—86). — Au fond, il faut bien l'avouer, les progrès du christianisme, un peu partout, n'avaient guère été considérables, même dans les missions les plus célèbres telles que celle de la Chine (p. 16—17: environ 125 009 chrétiens en tout! pas même $^1/_{2400}$ si l'on évalue à 300 millions la population totale). Il serait intéressant de rechercher les causes de ce moindre succès, mais, en meme temps, il conviendront de souligner la persévérance de ces noyaux de chrétientés qui, pour la plupart, ont servi à partir de 1830 et surtout 1842 à édifier progressivement l'église de Chine. Le travail des anciens missionnaires, peut-être moins brillant que certains panégyristes voudraient le laisser croire, a pourtant été solide.

Henri Bernard-Maitre SJ

Gonçalves, Pe. Sebastiam, S.J.: *Primeira parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus* e do que fizeram com a divina graça na conversão dos infieis a nossa sancta fee catholica nos reynos e provincias da India Oriental, publicada por José *Wicki* S.J. Vol. I, Vida do B. P. Francisco Xavier, XXXI - 534 pages. Coimbra, Atlântida, 1957.

Cette Biographie de saint François Xavier, demeurée jusqu'à présent manuscrite, a été appréciée des divers auteurs qui ont pu la consulter. Elle occupe cinq livres sur dix dans un ouvrage considérable consacré aux missions anciennes de tout l'Orient portugais, et divisé en trois parties (1re partie de 1542 à 1570, 2e jusque 1597, 3e jusque 1605). Seule, la première partie a été retrouvée jusqu'à présent en trois exemplaires, dont le premier, exécuté sans doute à Goa avant Novembre 1614 (Bibliothèque Nationale de Lisbonne, Fundo General 915) et écrit par cinq scribes différante, porte de nombreuses corrections autographes du P. Sebastiam Gonçales (cf. p. X—XII). C'est pourquoi il est édité par le P. Wicki. — Le P. Gonçales (senior, qui doit être soigneusement distingué d'un homonyme un peu plus jeune) avait près de 50 ans quand, après avoir été compagnon du Provincial jésuite de l'Inde Nuño Rodrigues (1597—1602), il reçut en 1604 l'ordre d'écrire l'histoire, d'abord esquissée par le P. Manuel Teixeira en 1579, puis menée jusqu'à 1564 par le P. Alexandre Valignano (avant 1601). Vers l'année 1606 Gonçalves rédigea un plan grandiose de l'ensemble de l'ouvrage. En novembre 1608, il avait déjà réuni des matériaux (cf. p. IX), mais ce fut seulement six ans plus tard qu'il put expédier en Europa la première Partie (les dernières annotations sont datées de novembre 1614). Il y citait souvent les ouvrages déjà imprimés (Maffei, Tursellini, Lucena, de Guzman, Guerreiro, Trigault), mais les meilleurs juges d'aujourd'hui (le P. Schurhammer entre autres) ont jugé que, même après tant de documents exhumés, cette source volumineuse méritait d'être rendue accessible au public. — Il va sans dire que la portion la plus neuve sera contenue dans le second volume (cf. l'analyse succincte p. XXI—XXIII), mais les données de valeur ne font pas défaut dans le premier volume, consacré à la Biographie de saint François Xavier: 1° jeunesse du Saint jusqu'à son arrivée à Goa avec une vue rétrospective de la mission de l'Inde à cette date; 2° description des territoires de Goa, ainsi que des péninsules

de Salsete et Bardez, pour servir de cadre à l'activité de Xavier jusqu'à son séjour à Méliapour (mai 1544 — août 1545: il faut signaler ici les deux chapitres sur le collège de saint Paul, l'histoire de la conversion des pêcheurs paravas et la profession solennelle de Xavier); 3° la vie de Xavier à Malacca jusqu'à son arrivée au Japon (septembre 1545 — 15 août 1549: le chapitre sur D. Manuel de Ative, ainsi que celui sur la mort de Francisco Ronceslao et le martyre de Francisco Moro, sont parmi les plus nouveaux); 4° la plus grande partie est consacrée à la nouvelle mission du Japon (août 1549 — avril 1552); 5° les derniers événements de la vie de Xavier, sa mort, le transfert de son corps à Goa, appréciation de sa personnalité, divers avis et instructions du Saint, éloge des familles Farnèse, Mascarenhas et du gouverneur de l'Inde Martin Afonso de Sousa, relation de grâces extraordinaires, réfutation d'erreurs contenues dans les imprimés. — C'est peut-être le quatrième livre, consacré au Japon, qui est le moins satisfaisant, car Gonçalves y attribue trop de valeur aux racontars de Mendes Pinto. Partout ailleurs, et surtout quand il juge les faits d'après ses expériences personnelles (voyage de l'Inde, description de Goa, Salsete, Damão, Cochim, mœurs indiennes, ...), il est instructif, mais surtout grâce au commentaire perpétuel que l'éditeur, le P. José Wicki, était capable de lui donner, en marge de ses érudites publications (Documenta Indica, I—II, 1948—50 et Epistolae S. Francisci Xaverii, en collaboration avec le P. Schurhammer, 1944—45). Henri Bernard-Maitre S. J.

Wicki, P. Josef, S.J.: *Die Schrift des P. Gonçalo Fernandes S.J. über die Brahmanen und Dharma-Sastra* (Madura 1616), eingeleitet und inhaltlich wiedergegeben von ..., 36 S. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft, Heft 6, Münster, Aschendorff, 1957.

Cette nouvelle trouvaille du P. Wicki (dans les Archives romaines de la Compagnie de Jésus, Manuscrit *Goa 59*) servira grandement à éclairer l'un des épisodes les plus instructifs de l'histoire des missions catholiques: le fameux conflit des «portugallisants» avec Robert de Nobili à Madura. Le principal des adversaires de Nobili était le P. Gonçalo Fernandes, né vers 1541 à Lisbonne et arrivé tout jeune dans l'Inde comme soldat. Vers l'âge de vingt ans, il entra dans la Compagnie de Jésus et, après des études écourtées, travailla parmi les Paravas de la Côte de la Pêcherie jusqu'au moment (fin 1596) où il se fixa, pour une vingtaine d'années, à Madura. C'est là qu'en 1606, il vit débarquer Robert de Nobili qui se mit à l'étude du sanscrit (tandis que Fernandes, ne sachant que le tamoul, devait se fier à des traducteurs). En automne 1614, il était gravement malade quand son Provincial Pedro Francisco, faisant la visite de Madura, lui ordonna de composer pour le Général de l'Ordre un mémoire informatif sur les Brahmes et les Sanyassis. C'est l'écrit dont le P. Wicki nous donne, en allemand, une analyse détaillée, avec certains extraits littéraux (p. 33—36). Deux notes manuscrites, ajoutées sans doute à Rome, ne sont guère élogieuses pour l'auteur (cf. p. 5): «Huius operis Autor est P. Gonzalus Fernandes, P. Roberti de Nobilibus adversarius. — Homo rerum indicarum scientissimus, sed minime theologus. Coadiutor Spiritualis.»; «In multis tamen egregie falsus est, utpote qui linguam granthnicam ignorabat nec tamulica carmina intelligebat, quibus itidem plerasque indorum fabulas et leges Vêdam vocant — scriptae sunt. Praeterquam quod Indi etiam, quibus ut interpretibus usus est Pater Gonzalus Fernandez, non pauca a vero aberrantia exposuere, fortasse spe alicuius lucri.» L'on aurait voulu voir justifiées ces insinuations. Le ton du mémoire est très calme, sans passion. C'est peut-être ce qui le fait comparer à l'écrit du XVIII^me^ siècle dû à l'abbé Dubois. L'inspiration en est la même, défavorable à la pensée de l'Inde.
Henri Bernard-Maitre S. J.

Dempsey, James: *Mission on the Nile.* XII + 247 pp. Burns & Oates, London, 1957.

Das Buch führt uns in ein bisher ziemlich unbekannt gebliebenes Missionsgebiet, nämlich in die Skilluk-Mission der Mill Hill-Missionare im Sudan (Apostolische Präfektur Malakal). Obwohl das Buch für einen größeren Leserkreis bestimmt ist und deshalb gänzlich auf einen wissenschaftlichen Apparat verzichtet wurde, ist es doch auch für missionswissenschaftliche Kreise von großem Wert, denn es stellt die erste größere Monographie über die Shilluk-Mission dar. Der Verfasser hat selbst mehrere Jahre unter den Shilluk zugebracht und berichtet deshalb weitgehend aus eigener Erfahrung. In den

ersten neun Kapiteln macht er uns bekannt mit Land und Leuten, sowie deren Sitten und Gebräuchen, wobei, wie im Vorwort vermerkt wird, auch die einschlägige ethnologische Literatur herangezogen wurde. Es folgt ein histolischer Überblick über die Missionsversuche im Sudan (Kap. 10). Die restlichen Kapitel befassen sich dann ausführlich mit der Missionsmethode und den Freuden und Sorgen des Missionslebens in einem recht dornigen Arbeitsfeld, wo nicht zuletzt auch das Klima von den Missionaren große Opfer verlangt. Viele köstliche Einzelepisoden aus dem Missionsleben machen die Lektüre des Buches zu einem Genuß. Specker

Annuaire missionnaire catholique de la Suisse — Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. 96 pp. 24e Année 1957. Sekretariat des SKAMB, Fribourg, 1957.

Dans son encyclique «Evangelii praecones» S. S. Pie XII nous a dit «Vous savez parfaitement, vénérables frères, que presque toute l'humanité actuelle est emportée comme en deux camps opposés, pour ou contre le Christ. Elle court les plus grands dangers; il en résultera le salut du Christ ou d'épouvantables ruines. Le zèle industrieux et débordant des missionnaires s'efforce d'étendre le règne du Christ, mais d'autres hérauts ... veulent réduire les hommes à l'état le plus affreux.» Depuis la parution de cette encyclique (1951) les missionnaires se sont heurtés partout aux attaques, ouvertes ou cachées, de «ces autres hérauts». Les «deux opposés» semblent de plus en plus exprimés par le christianisme et le communisme. — Le but de l'Annuaire en question, qui a comme mot d'ordre «conquête mondiale chrétienne ou communiste, est de fortifier cette affirmation et de la faire entendre avec force par le monde entier.» (p. 4.) Le contenu et la présentation typographique de cette belle plaquette sont de nature à réveiller «en présence de cette poussée ‚missionnaire' communiste, notre responsabilité qui s'étend jusqu'au bout du monde, comme nous en avons reçu le mandat du Christ». Après une brève présentation, suivent différents articles, composés par des spécialistes du front missionnaire et d'Europe. Les pages du Dr. K. Stark «Der kommunistische Weltsendungsglaube» sont très significatives. Elles sont suivies par des aperçus sur l'activité et les cadres du communisme au Brésil, en Afrique Française, dans tout le continent africain, dans l'Inde, l'Indonésie, la Chine et le Japon. La Chine est traitée avec plus d'ampleur, car les missionnaires qui sont restés à leur poste jusqu'au bannissement ou exil perpétuel, ont eu «le bonheur» de vivre le développement du communisme, ils ont été les témoins des méthodes employées pour dominer un peuple multimillionnaire et pour subjuguer ou détruire un catholicisme bien établi. Les articles sur «Imperialisten» (c'est-à-dire les missionnaires catholiques!), sur les Etudiants d'outre-mer et le communisme et le bel exposé du Dr. Bühlmann «Die farbigen Völker zwischen Christentum und Kommunismus» sont très suggestifs et servent bien le but que la Rédaction de cet Annuaire s'est proposée. Enfin les illustration (pp. 49—63) avec textes appropriés, sont bien choisies et artistiquement présentées. — Les dernières pages (pp. 90—95) nous réservent quelques rubriques sur la Suisse missionnaire. Cette plaquette servira avec les belles pages de l'abbé Bouffard (Canada) «Perspectives sur le monde» (cfr. pp. 69—89) à tous les amis des Missions qui étudient les jeunes et les vieilles chrétientés face du communisme. V. Rondelez CICM

Afrikanische Passion / The Passion in Africa. Mit einer Einführung von John Taylor in deutscher und englischer Sprache und 24 Groß-Aufnahmen von Hans Leuenberger. Chr. Kaiser Verlag, München, 1957.

Die christliche Heilsgeschichte enthält in sich eine dynamische Urkraft. Sie drängt darum notwendig zum Drama hin. So wird die Liturgie, das Spenden der Sakramente, der Ablauf des Kirchenjahres zu einem heiligen Geschehen vor Gott und den Menschen. Noch mehr: Immer wieder rufen die Heilsgeschehnisse der Bibel auch nach szenischen Darstellungen; bei den für das Christentum neugewonnenen Völkern nicht weniger als in den eigentlich christlichen Ländern. Was die Bibel schlicht erzählt, soll sinnenhaft, schaubar und im heiligen Spiel zur Darstellung gebracht werden. Von solchen Absichten geleitet war die methodistische theologische Hochschule in Mukono, Uganda, als sie während der Karwoche und am Ostermontag des Jahres 1954 die Passion unseres Herrn in einem Prolog und vier Bildern zur Darstellung brachte. Wie aus den sauberen, posen-

freien Bildern unschwer ersichtlich ist, waren Regie und Spieler wesentlich bestrebt, Gemüt und Vorstellungskraft mit dem dazugehörigen physischen Ausdruck in völligen Einklang zu bringen. Aufrichtige Spirituals begleiteten das Geschehen. Aus Haltung, Mimik, Kostüm und Requisit spricht eine erstaunliche und bestrickende Einfachheit, die darum auch echt wirkt. Die Wirkung auf die Zuschauer und die Rückwirkung auf die Spieler selber kann nicht ausgeblieben sein — und ist nicht ausgeblieben. Ein solches Unternehmen erweckt Hoffnungen, daß auch in andern Missionsgebieten Gleiches und Ähnliches versucht wird. Es ruft aber auch Europa auf, dem einfachen, innerlich beseelten religiösen Spiel im Leben des christlichen Volkes seinen Platz anzuweisen. H. Krömler

Lehmann, Arno: *Die Kunst der Jungen Kirchen.* 254 S. Mit über 175 Abbildungen. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1955.

Dr. theol. Arno Lehmann war 1926 bis 1934 Missionar der Leipziger Mission in Südindien. Seit 1950 ist er Professor für Missionswissenschaft in Halle. Sein vorliegendes Buch ist eine Materialschau, eine Geschichte der Kunst in den Missionsländern, wobei vorwiegend protestantische, aber auch zahlreiche katholische Werke Berücksichtigung fanden. Doch ist zu bedauern, daß diese Sammlung nicht umfassender ist und daß vor allem die neuesten Bemühungen darin nicht vertreten sind. Sicher ist Lehmann für diese großangelegte Schau zu danken, zumal in ihr das tiefe missionarische Anliegen der Einwurzelung des Christentums in die Fremdkulturen nachhaltig zur Geltung kommt. Die Einführung zu diesem Bildband muß aber weitgehend abgelehnt werden und müßte genauer abgewogen werden können, als dies in einer Rezension möglich ist. Der Verfasser stellt darin alle künstlerischen Maßstäbe auf den Kopf und baut das ganze Kunstverstehen auf den bürgerlichen Spontangeschmack auf, was diesem Buch den Charakter des Dilettantismus aufprägt. Es sei gleich auf die Tatsache hingewiesen, daß alle farbigen Reproduktionen gerade Erzeugnisse schwächster Künstler bieten. Gemeint sind die Bilder der Ars Pekinensis und der indischen Maler Thomas, Wesley, Fonseca und Trinidad. Von Thomas sind nicht weniger als 30 seiner sentimental-sinnlichen Bilder wiedergegeben. Gerade diese schwächste Kunst ist nach dem Urteil eines namhaften Missionsarchitekten etwa gleichzustellen mit unserer durchschnittlichen Filmreklame in Europa. Mit dem Verfasser wäre auch nicht leicht zu streiten über das Problem der Akkommodation, das er beispielsweise bei der Architektur zu äußerlich, fassadenhaft und nicht von der Funktion eines Baues her sieht. Auch huldigt er, nachdem er richtig europäische Imitation ablehnt, einer bloß historisierenden einheimischen Kunst, die lebendige Werke der eigenen Vergangenheit totkopiert. Dabei wäre doch gerade aus der Vergangenheit zu lernen, daß große Kunst immer eine Vorwärtsschau war und eine Re-Naissance immer zur Verflachung führte. Auch huldigt der Verfasser dem Archäologismus, der alle primitive Kunst, z. B. der Afrikaner, als Gestammel bezeichnet und glaubt, mit der christlichen Kunst einen vollen Anfang starten zu müssen. Dabei scheuen sich die besten Künstler nicht, gerade heute von den Primitiven zu lernen, deren ursprüngliche Kraft sich ihnen als Offenbarung schenkt. Auch die in diesem Bande reproduzierten Malereien der afrikanischen Künstler entzücken das Auge eines europäischen Künstlers, der heute nach diesem ehrlichen Ausdruck ringt. Dies konnte gerade bei der Betrachtung dieses Bandes konstatiert werden. — Auch vorliegender Band zeigt — wie übrigens schon frühere, auch katholische Publikationen über die Missionskunst — wie berechtigt der von Kard. Constantini ausgesprochene Wunsch ist, daß gut ausgebildete Spezialisten sich der Missionskunst in den einzelnen Ländern wirklich annehmen, da ja der einzelne Missionar inmitten all seiner missionarischen Kleinarbeit weder die Muße noch die Fähigkeit dazu besitzt, aber durch den Mangel an Spezialisten gerade aus der missionarisch-seelsorglichen Not heraus dazu getrieben wird. G. Hirschi

Gypkens, Franz: *Es fiel mir auf.* Kurzbericht einer Weltreise. 120 S. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt am Main, 1957.

Dieses Buch berichtet über viele kleine, aber bezeichnende Eindrücke, die der Verfasser auf einer Reise empfing, die ihn von Amerika nach Hawai, Japan, den Philippinen, nach Hongkong, Indien und von dort über Pakistan nach Europa führte. 50 knappe, in sich selbständige Kapitel lassen uns unvergeßliche Begegnungen miterleben mit fremden Menschen und Gebräuchen, die in ihrer Art als typisch gelten dürfen für die Christlichkeit oder Humanität jenes Landes. Der Text wird durch viele auch hochwertige Fotos

ergänzt. Da erfährt man von berühmten Leuten (wie z. B. Fulton Sheen) ebenso wie von unbekannten «Kleinen», deren innere Aussage nicht weniger stark beeindruckt (z. B. jene «Social Director» auf Hawai — das ihr gewidmete Kapitel «Fehldiagnose» ist sicher ein schönes Zeugnis christlichen Humors, feiner Satire und wertender Klarsicht). Der Geist des Buches ist optimistisch (einiges wirkt beinahe naiv idealisierend), offen zu jeder Wirklichkeit. Beglückend ist die in allem spürbare Freude am mystischen Leib Christi, dessen Offenbarung dieses Buch in geistiger Katholizität sucht. Besonders dem Missionar wird das hier vermittelte «über die Schranken sehen» wohltun und ihm wertvoll sein.

P. Leo Schelbert smb

Gypkens, Franz: *So sind sie.* 120 S. Verlag der Weißen Väter, Frankfurt am Main, 1957.

Auf knapp 70 Textseiten werden in sprudelnder Sprache 10 «typische» weiße Väter dem Leser nahegebracht, zumeist mittels einiger kennzeichnender kleiner Ereignisse aus deren Leben. «Es hätten genau so gut 10 andere sein können.» (69) Es geht dem Verfasser nur darum, «zu zeigen, wie sie alle mehr oder weniger sind.» (ebd.) — Der Geist des Buches ist erstaunlich ehrlich, oft köstlich und voll von tröstlichem Witz. Ab und zu jedoch wirken die Aussagen zu leichtfüßig, zu sprüchehaft. Aber das Buch will eigentlich nur Hinweis sein und anlocken, sich mit der Mission und den Weißen Vätern ernsthaft zu befassen. Dies wird auch trefflich erreicht. — Der 48 Seiten starke Bildteil besteht aus 70 zumeist eher mittelmäßigen Fotos. Einige scheinen mir in der Deutung problematisch (z. B. jene «Tischgemeinschaft» einer schwarzen Familie nach europäischem Muster, was «sicher Fortschritt im Sinne der Kultur» sein soll). Bei der Lektüre muß man oft herzhaft lachen — und besonders den Missionar wird das Buch aufs beste erlaben.

P. Leo Schelbert smb

Bousack, Christian O.F.M.: *Chinesische Wortkunde.* Neue Methode, die chinesische Sprache durch die Wortquell-Rechtschreibung tonrein sprechen zu lernen. (Veröffentlichungen des Inst. für Missionswissenschaft, 5.) 106 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1957.

Wenn diese Wortkunde in der Praxis hält, war sie theoretisch erhoffen läßt, dann werden die Missionare der kommenden Generationen dem Autor für seine gründliche wissenschaftliche Arbeit zu größtem Dank verpflichtet sein. Die große Vorarbeit der Romanisation Interdialectique von Lamasse und Jasmin benützend leistet diese Studie in der Erforschung der chinesischen Töne eine fundamentale Neuarbeit und bietet als praktische Frucht einen neuen großen Fortschrit für präzise alphabetische Wiedergabe chinesischer Phonetik. — Mit einer Tabelle von etwa 400 primitiv geformten Silben sich zu begnügen, war gewiß viel einfacher; aber jeder Chinamissionar weiß auch, wie ungenügend es immer war. Größere Vollkommenheit im Wortbild erfordert selbstverständlich auch mehr Aufwand an Buchstaben, mehr Hingabe im Lernen. Wer diese Mühe nicht scheut, der findet in dieser Wortquell-Rechtschreibung einen sehr guten Lehrer und Helfer. — Hinter dieser missionarischen Bedeutung möchte sich aber noch etwas viel Größeres anmelden. Wie schon bei der R. I., so erst recht bei dieser Wortquell-Rechtschreibung, denkt man daran — doch ist es nicht auszudenken —, welche Folgen es für das ganze chinesische Volk haben könnte, wenn eine solche Latinisierung der chinesischen Schrift sich in den Schulen und in der Öffentlichkeit durchsetzen und zu vollwertiger praktischer Brauchbarkeit entwickeln würde (Eine ähnliche Arbeit plant auch die chinesische Volksrepublik, vgl. Lettre sur la réforme de l'Ecriture chinoise adressée au Congrès des Jeunes Sinologues par la Commission de l'Ecriture Chinoise. T'oung Pao, XLIV, Leiden 1956, 439—443. J. B.).

A. Schildknecht SMB

Silva Maia, P. Antonio da: *Manual Pratico de Conversação em Português e Mussele,* dialecto do Umbundu. 248 pp. Cucujães 1954. — Ders.: *Dicionario Elementar Português-Omumbuim-Mussele.* 236 pp. Cocujães 1955.

Der Verfasser, ein Weltpriester der Erzdiözese Luanda, hat schon mehrere Religionsbücher herausgegeben, die alle in der Missionsdruckerei-Schule von Cucujães veröffentlicht worden sind. Nun legt er noch ein Wörterbuch und ein praktisches Konversations-

buch vor, die dem Missionar helfen können, das Mussele zu erlernen, dessen er sich für den Religionsunterricht bedienen soll. Das Konversationsbuch ist so angelegt, daß der Mussele gleichzeitig damit auch portugiesisch lernen kann. P. Walbert Bühlmann

Vannicelli, Prof. Dr. Luigi o.f.m.: *De Godsdiensten van China* (Deel 10 De Godsdiensten der Mensheid) bewerkt door M. van Oss C.I.C.M. met een bijdrage over het Christendom in China door Dr. Benno Biermann O.P. pp. 330. J.J.Romen & Zonen-Uitgevers Roermond en Maseik, 1957.

Le but de l'auteur (p. 21) en composant ce travail, a été de présenter une «introduction à l'étude des religions de la Chine» à ceux, qui, après leurs études d'école moyenne, s'intéressent à ce genre de science; ou à ceux, qui sont obligés de par l'état de vie, à s'initier à ces questions, ne fût-ce que d'une façon élémentaire; et enfin à tous ceux, qui, vivant loin de la Chine, désirent savoir comment le problème de la religion s'est posé dans cet immense pays et quelle solution il y a reçu. L'auteur affirme explicitement ne pas écrire pour des spécialistes en matière d'histoire de religions. A-t-il obtenu le but proposé? Les lecteurs, que l'auteur a voulu atteindre, trouveront dans ce livre un aperçu général et vrai de la situation religieuse de la Chine avant l'invasion communiste: en effet, le peuple croit à l'existence d'un Etre suprême, tout puissant; l'empereur rendait un culte public au «Ciel», dont il était le fils; les lettrés d'ancien style vénéraient leur maître Confusius, dans les temples spéciaux, abandonnés l'un après l'autre après 1911; les moines taoïstes et bouddhistes vénéraient leurs divinités et leurs saints dans des temples innombrables, qui couvraient toute la Chine. Les Notes bibliographiques du P. M. van Oss ont augmenté beaucoup la valeur du travail du Prof. Vannicelli, parcequ'elles montrent aux lecteurs une voie par où ces jeunes gens peuvent perfectionner leurs connaissances des religions de la Chine et les introduire dans une étude spéciale des religions. Cependant pour mieux accentuer la vie religieuse du peuple et des bonzes bouddhiste l'auteur aurait bien fait d'exposer les pratiques et la foi des adhérents d'une secte bouddhiste, une espèce de néo-amidistes, qui se nomment chü-shih et qui sont répandus dans beaucoup de contrées de la Chine (Leur foi est exposée dans l'ouvrage de Ing Kuang-fa: A-mi-t'o King Yü, Shang-hai 1938, pp. 226). Les adhérents promettent de ne jamais manger ni viande ni œufs pendant toute leur vie; ni de tuer und seul être vivant. Ils récitent tous les jours des prières spéciales devant Amida et se réunissent régulièrement dans leurs temples, qu'ils nomment «chü-shih-lin». Certains promettent de ne parler à personne, pendant sept années consécutives, ou même pendant toute leur vie. Ces «saints» s'enferment dans une chambre retirée du temple, pour y méditer et prier. Lorsque les communistes envahirent la Chine en 1949, ils obligèrent les chü-shih à manger de la viande et les «saints» à sortir de leur retraite. Si ceux-ci ne répondaient pas à la sommation, ils furent trainés dehors et fusillés sur les gradins du temple, comme il est arrivé à Lu-chia-ying-tzû, près de Chung-wei, dans la ci-devant province de Ning-hsia. Le malheureux bonze préféra mourir, fidèle à son vœu, plutôt que de céder devant la persécution des communistes L'auteur ne parle pas non plus des Musulmans chinois, qui constituent cependant une religion de 20 millions d'adeptes fanatiques. Seuls les hommes pratiquent leur religion, mais ils sont fortement organisés en évêchés, dirigés par un «chiao-chu» et des paroisses, dirigées pau un «ahun». Les évêchés dépendent des dirigeants du monde musulman de Mecca, Arabie. Ceux-ci envoient parfois des visiteurs canoniques en Chine. La vie religieuse des Mongols de la Mongolie Intérieure, qui fait partie de la Chine, aurait pu être mentionnée et l'auteur aurait pu montrer comment le lamaïsme bouddhiste exerce une profonde influence sur la vie quotidienne des nomades, animés de sentiments religieux très profonds. Enfin pour compléter le tableau, l'auteur aurait pu donner une place plus importante à la description de l'influence du bouddhisme sur l'art chinois. Des savants japonais ont édités des études spéciales nombreuses, qui traitent cette question. L'espace nous manque pour offrir au lecteur une bibliographie étendue: nous renvoyons vers la grande collection de Tokiwa et Sekino: Monuments historiques de la culture chinoise, en huit series de 160 photographies environ, chacune. 1940; à Midzuno Seiichi et Toshio Nagahiro, A study of the Buddhist cave-temples at Lung-mên, Honan. Tokyo 1941. Prip. Møller, Chinese Buddhist monasteries. G.E.C. Gads Fortag. Copenhage. 396 in fol. etc. J. Van Hecken C.I.C.M.

Angerhausen, Julius, Brückenschlag nach Afrika. Die Reise des Bischofs von Münster Dr. Michael Keller in die ost- und südafrikanischen Missionen. 166 S. Verlag Haus Altenberg, Düsseldorf 1957.

Biermann, Benno, O.P., Lascasiana. Unedierte Dokumente von Fray Bartolomé de Las Casas. SA aus Archivum Fratrum Praedicatorum XXVII (1957), 337—358.

Catholicisme hier aujourd'hui demain. Fasc. 18 (Gibier - Guillaume). Letouzey et Ané, Paris 1957.

Cordova Salinas, Fray Diego de, OFM, Crónica Franciscana de las Provincias del Perú. New Edition with Notes and Introduction by Lino G. Canedo, OFM. XCIII+1195 pp. Academy of American Franciscan History, Washington 1957.

Ennis, Arthur, O. S. A., Fray Alonso de la Vera Cruz O. S. A. (1507—1584). A Study of his Life and his Contribution to the religious and intellectual Affairs of early Mexico. VIII+210 pp. Offprint from Augustiniana, vols. V—VII (1955—57), Louvain 1957.

Fried, Prälat, J., *Bettray,* P. Joh., SVD, Österreichische Priester, Brüder und Schwestern in aller Welt. 184 S. Zentrale der Päpstlichen Missionswerke Österreichs, Wien 1957.

Guizard, Monsieur Melchior de Marion Brésillac, Fondateur des Missions Africaines de Lyon. 8 pp. Extrait de L'Echo des Missions Africaines, Janvier 1957.

Hofinger, Johannes, S. J., *Kellner,* Joseph, S. J., Liturgische Erneuerung in der Weltmission. 455 S. Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1957.

Köster, Hermann, Über eine Grundidee der chinesischen Kultur. 28 S. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin Siegburg Nr. 1. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1957.

Lehmann, D. Arno, Alte Briefe aus Indien. Unveröffentlichte Briefe von Bartholomäus Ziegenbalg, 1706—1719. 552 S. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957.

Lehmann, Gertrud, Kleine Leute im großen Indien. Kindergeschichten. 122 S. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1957.

Llorente, Segundo, S. J., Trineos y Eskimales. Entre Alaska y Mexico (1952—1956). 256 pp. Colección «Luz de las Gentes». Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1957.

Malone, Edward F., M. M., S. T. L., Apostolic Zeal According To The Principles Of Saint Thomas Aquinas. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum «Angelicum» de Urbe. XV + 164 pp. Maryknoll, New York 1957.

Religion (die) in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage, 15. bis 19. Lieferung. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1957.

Schäfer, Alfons, Ein eherechtliches Problem in Neuguinea. 22 S. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin Siegburg Nr. 2. Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1957.

Schell, Hermann, Kirche und Gottesreich. Aus H. Schells Christusbuch ausgewählt und eingeführt von Prof. DDr. Josef Hasenfuß. 84 S. Verlag Herder, Freiburg 1957.

Storme, Marcel, Rapports du Père Planque, de Mgr Lavigerie et de Mgr Comboni sur l'Association Internationale Africaine. 169 pp. Académie Royal des Sciences Morales et Politique Tome XI, fasc. 2, Bruxelles 1957.

SAMOS des PÈRES
MUSCATELLER MESSWEIN
Direkter Import: KEEL & CO., WALZENHAUSEN, Tel. 071/4 45 71
Harasse zu 24 und 30 Liter-Flaschen Fäßchen ab 32 Liter

Jede Lieferung führt mitten in die Anliegen unserer Zeit!

DIE KIRCHE IN DER WELT

Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart

Aus dem Inhalt der 2. Lieferung des IX. Jahrgangs:

Das naturwissenschaftliche Weltbild im Umbruch der Zeit
Prof. Dr. Joseph Meurers, Bonn

Beiträge zum naturwissenschaftl. Weltbild des dialekt. Materialismus
Prof. Dr. Hermann Kreutz, Münster, und
Prof. Dr. Johannes Haas, Berlin

Das Internationale Geophysikalische Jahr, Bedeutung und Aufgabe
Prof. Dr. Leo Vieth, Münster

Jugendkriminalität und ihre Ursachen
Oberregierungsrat W. M. Badry, Lingen/Ems

Sozialpolitik an der Wende
Dr. Wilfried Schreiber, Köln

Künftige Aufgaben der Familienpolitik
Ministerialdirektor Hermann Krahe, Bonn

Lebensstandard und «soziale Würde» des Einzelmenschen in der SBZ
Dipl.-Kaufmann Wolfgang Förster, Berlin

Thornton Wilder
Dr. Gisbert Kranz, Gelsenkirchen

«In sprachlich klaren und übersichtlich gegliederten Aufsätzen erhält der Leser gediegene Belehrung über die wichtigsten Fragen der Gegenwart, zugleich eine praktische, sichere Wegweisung für die Aufbauarbeit am Menschen der Neuzeit.» *Geist und Leben*

«Enzyklopädische Behandlung aller Wissens- und Lebensfragen des katholischen Christentums, Übersichtlichkeit, relative Kürze, Klarheit des Ausdrucks, Aktualität, Geschick der Orientierung auch über das Neueste ...» *Theologische Literaturzeitung*

Jede Lieferung kostet DM 6,—. Jahrgang (zu drei Lieferungen), in Leinen gebunden, DM 22,—, Einbanddecke DM 2,—. Jeder Jahrgang kann aber auch geschlossen oder nach seinen Sektionen abgeheftet werden. Dazu stehen Sammelordner zum Preis von DM 4,— zur Verfügung.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER / WESTFALEN

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion/Rédaction

Prof. Dr. Joh. Beckmann S.M.B.

P. Dr. Laurentius Kilger O.S.B., Uznach

P. Dr. Pierre de Menasce O.P., Ecole des Hautes Etudes, Paris

P. Dr. Walbert Bühlmann, O.F.M. Cap.

III. Jahrgang Heft 1 1957 Treizième année Fasc. 1

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck, Beckenried
Schweiz Suisse

Inhaltsverzeichnis - Sommaire

Rétif, P. André SJ, Trinité et Mission d'après Bérulle . . . 1
Cieslik, P. Hubert SJ, Das Schicksal der letzten japanischen Missionare im 17. Jahrhundert (1) 9
Meersman, P. Achilles OFM, The Question of admitting Indians to the Franciscan Order 29
Kowalsky, P. Nik., OMI, Stand der kath. Missionen um das Jahr 1765 (6) 35
Laufer, P. C. MSC, Um das letzte Opfer eines Missionars . . 53
Gonsalvus, P. OFMCap, Die Missionare und die Missiologen . 55
Combaluzier, Fern. CM, Pékin, Fruits spirituels de la Mission lazariste en 1794 58
Blöchliger, Max SMB, Mission und Wanderung 62
Beckmann, Joh. SMB, Diözesanpriester der Heimat im Dienste der Mission 64
Miscellanea 8, 28, 52, 66
Besprechungen Comptes Rendus 67

Pio de Mondreganes, Manual de Misiones (P. Walbert) - Augustinus, Das religiöse Leben (Mesot) - Le Siège Apost. et les Missions (Beckmann) - Garcia Villoslada, Historiadores de la Misiones (Beckmann) - Leite, Monumenta Brasiliae I (Bernard-Maitre) - Wicki, Die ältere kath. Mission in der Begegnung mit Indien (Beckmann) - Correia-Afonso, Even into the Indies (Camps) - Petech, I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal (P. Crispin und P. A. Camps) - Descola, Quand les Jésuites sont au pouvoir (Camps) - Van Hecken, Les réductions cath. du pays des Ordos (Bernard-Maitre) - Augustinan Missions to-day (Beckmann) - Metodio de Nembro, Indios da Prelazia de Grajaú - São José de Grajaú (P. Walbert) - Marie-André du Sacré-Cœur, Civilisations en marche (Beckmann) - Des Prêtres Noirs s'interrogent (P. Walbert) - Esquimaux (Beckmann) - Responsabilités internationales des chrétiens (Baumgartner) - Spae, Neighborhood Associations (Blöchliger) - Vallery-Radot, D. Vital Lehoday (Baumgartner) - Robert, Legio Marie (Baumgartner) - Hajjar, L'Apostolat des Missionnaires Latins dans les Proche-Orient (Beckmann) - Gheddo, Il risvoglio dei Popoli di colore (Specker) - Heiliger Dienst (Heim) - Günther, Buddha und seine Lehre (Frei) - Hoffmann, Die Religionen Tibets (Frei) - Leo, Riflessi religiosi dell'Islam in Mille e una Notte (Henninger) - Fellermeier, Abriß der kath. Gesellschaftslehre (Hürlimann) - Die Wiener Schule der Völkerkunde - Festschrift (Beckmann) - Seifert, Sinndeutung des Mythos (Plangger).

La «Nouvelle Revue de science missionnaire» paraît quatre fois par an, en fascicules de 80 pages. Le prix de l'abonnement pour la Suisse est de fr 10.40, pour l'étranger de fr 14.— (p. l'Amérique $ 4.-). Pour la Suisse: Chèque postal: Lucerne, № VII 1078.
Pour l'abonnement et tout envoi s'adresser à la:
Nouvelle Revue de science missionnaire
Séminaire Schöneck / Beckenried (Suisse).

Die Zeitschrift kann in folgenden Ländern durch die Post abonniert werden: Belgien, Dänemark, Finnland, Holland, Italien, Luxemburg, Französisch Marokko, Portugal, Schweden, Westdeutschland (inkl. West-Berlin), Vatikan.

Die «Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft» erscheint vier Mal jährlich, in Heften von je 80 Seiten. Abonnementspreis für die Schweiz Fr. 10.40, Ausland Fr. 14.— (Amerika $ 4.—), Schweiz: Postcheck: Luzern, № VII, 10781.
Bestellungen und alle Sendungen (Rezensions- und Tauschexemplare) sind zu richten an
Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Seminar Schöneck, Beckenried (Schweiz).

GTU Library
3 2400 00251 3020

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft

v.13
1957

v.13
1957

47033

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709